BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A.—APARTADO 466

MADRID, MCMXLVIII

OBRAS DE SAN BUENAVENTURA

EDICION BILINGÜE

TOMO QUINTO

Cuestiones disputadas sobre el misterio de la Santísima Trinidad.—Colaciones sobre los siete dones del Espíritu Santo.—Colaciones sobre los diez mandamientos.

EDICION PREPARADA POR LOS REDACTORES DE «VERDAD Y VIDA»

BAJO LA DIRECCIÓN DE

FR. BERNARDO APERRIBAY, O. F. M.
LECTOR GENERAL DE SAGRADA TEOLOGÍA

FR. MIGUEL OROMI, O. F. M.
DOCTOR EN FILOSOFÍA

FR. MIGUEL OLTRA, O. F. M.
DOCTOR EN SAGRADA TEOLOGÍA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID. MCMXLVIII

NIHIL OBSTAT:
DR. ANDRÉS DE LUCAS,
Censor.

IMPRIMI POTEST:
FR. PATRICIO BOTIJA, O. F. M.,
Min. prov.

IMPRIMATUR:
† CASIMIRO,
Ob. aux. y Vic. gral.

Madrid, 18 de agosto de 1948.

INDICE GENERAL

INTRODUCCION GENERAL

LA SANTÍSIMA TRINIDAD Y LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO EN SAN BUENAVENTURA

Págs.

CUESTIONES DISPUTADAS SOBRE EL MISTERIO DE LA SANTISIMA TRINIDAD

COLACIONES SOBRE LOS SIETE DONES DEL ESPIRITU SANTO

COLACIONES SOBRE LOS DIEZ MANDAMIENTOS

Introduccion general

LA SANTISIMA TRINIDAD Y LOS DONES DEL ESPIRITU SANTO EN SAN BUENAVENTURA

CAPITULO I

DOCTRINA TRINITARIA EN SAN BUENAVENTURA

Tarea dificultosa se me ha encomendado: exponer a grandes rasgos la doctrina trinitaria y los dones del Espíritu Santo en un pensador de la categoría de San Buenaventura. Atendiendo al espíritu del Santo Doctor y al público culto a quien se dirigen estos escritos, procuraré esquivar, en lo posible, las controversias teológicas seculares, limitándome solamente a presentar, con la claridad que me sea dada, el pensamiento del autor.

Sabido es que San Buenaventura es la conciencia filosófica y teológica de San Francisco. Aquel desprecio del Seráfico Padre de la ciencia ampulosa y vana, así como la gran veneración que sentía por las Sagradas Escrituras, mueven a San Buenaventura a escribir aquel tratado que titula *Reducción de las ciencias a la teología*. El no quiere escribir una *Suma Teológica* ni dar a sus obras una demasiada rigurosa sistematización. Dice el P. Gemelli *(Franciscanismo,* pp. 54-68) que el Seráfico Doctor es más pensador que filósofo y más místico que pensador, más hombre de deseos y de poesía que hombre de prosa; es el escritor inflamado por el espíritu del Santo Fundador. Su ciencia es sabiduría y medio para llegar al éxtasis de amor. San Francisco no es ningún científico, pero es el Santo que quiso seguir el Evangelio a la letra, porque estaba compenetrado de él en lo más íntimo de su alma. El ejemplo de Cristo, que llama a Dios Padre, fué norma amorosa para San Francisco, que descubrió, con espíritu ardiente de amor, que lo más íntimo y profundo de la Divinidad es realidad

paternal, es amor que tiende a expansionarse y es de sí productivo.

El núcleo central de la Buena Nueva evangélica es para San Francisco la doctrina del Padre celestial: "Desde el día de hoy yo no llamaré Padre a Pietro Bernardone, sino Padre nuestro, que estás en los cielos" [1]. A sus frailes aconseja: Guardemos las palabras, la vida y doctrina del Evangelio de aquel que se dignó orar por nosotros a su Padre y nos reveló su nombre cuando dijo: "Padre, he revelado tu nombre a los hombres... Padre Santo, custódialos en tu nombre..., para que el amor con que tú me has amado permanezca en ellos, y yo con ellos. Yo quiero, Padre, que donde yo esté, allí estén también aquellos que me has confiado, para que vean tu grandeza en tu reino" [2]. Para San Francisco, ésta es la esencia del contenido evangélico: la revelación que Cristo nos hace del Padre celestial al decirnos que Dios es un Padre y que lo más profundo e íntimo de la Divinidad es realidad paternal. Cristo no quiere ser el fin, sino el camino [3], y un camino tiene un término, es a saber, el Padre celestial [4]. Francisco no conoce al Dios abstracto y sin vida de la filosofía aristotélica. Su Dios es el Dios vivo, el Dios de amor, el Padre de nuestro Señor Jesucristo y también nuestro Padre [5].

La esencia de Dios es el amor, el cual está en el Padre y le es propio, es la realidad plena del Padre, el fundamento de la Divinidad. Este amor tiende por fuerza natural a expansionarse, comunicarse. El fruto completo de este amor es la Trinidad beatífica. Nuestro Padre San Francisco dice: "Tu es caritas, amor..." Padre, tú eres la bondad, el amor. El amor, esencia de Dios, es paternal, fecundo y comunicativo; se halla al principio, en medio y al fin del círculo infinito de amores de las procesiones trinitarias. Esta es la sublime verdad del cristianismo. De la Trinidad beatísima toma origen todo cuanto existe; por ella existe y vive toda criatura y en ella encuentra su plenitud. Ella es causa ejemplar, ley y fin de todo lo creado. Por consiguiente, sólo el misterio de la Santísima Trinidad puede ofrecernos el verdadero sentido de la vida y de los hechos. Cuanto más profundicemos el misterio trinitario, tanto mejor y con más exactitud conseguiremos un verdadero concepto del mundo

[1] Sobre el particular cf. O. ALTMANN, O. F. M., *Zeit für Gott* (Innsbruck 1937), 20.

[2] S. FRANCISCUS ASS., *Regula I*, c. 22; «Opuscula», 56 s. Quaracchi 1904.

[3] Ioan. 14, 6.

[4] LAMPEN WILLIBRORD, O. F. M., *S. Franciscus, cultor Trinitatis*, in AFH 21 (1928), 451.

[5] S. FRANCISCUS ASS., *Laudes Dei*: «Opuscula», 124.

y del hombre, del tiempo y de la eternidad, de la naturaleza y de la gracia. El misterio trinitario es la meta suprema de todo el saber teológico y de la vida cristiana. En este plano teológico-franciscano se desenvuelve San Buenaventura. A nuestra pobre inteligencia ni le es posible ni necesario escudriñar las profundidades del misterio; le basta un conocimiento limitado para dar al hombre orientación en su vida y para inflamar al alma en amor sublime; de la misma suerte que basta una pequeña chispa para provocar un gran incendio.

Como condición indispensable para el conocimiento de los misterios de la fe, y en particular del más grande de los misterios, el trinitario, exige Cristo vida práctica según la fe: *Si hiciereis según mi palabra..., conoceréis la verdad* [6]. Sólo cuando el conocer se convierte en adoración, en culto divino a Dios, consigue el espíritu la verdadera sabiduría [7]. San Buenaventura repite con insistencia [8] que sólo puede llegar al conocimiento de este misterio quien abraza el *baculum crucis*, el que humildemente se entrega a la voluntad divina, aceptándola sin reservas [9]. Sin ese apoyo del *lignum crucis*, sin oración y penitencia, quien se lance en el mar sin límites de la Sagrada Escritura sucumbirá al enfrentarse con tan gran misterio y caerá en los errores más abominables [10]. Cuando nuestra inteligencia es insuficiente, debe callar nuestra boca para que todo el mundo sea sujeto a Dios, que quiere ser adorado *formidoloso silentio*. Toda humana fragilidad debe encubrirse con el velo del silencio y prorrumpir con el Apóstol: *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei, quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius* [11]. De donde se deduce que, en el cristianismo, no puede haber separación alguna entre el pensar y querer, pensar y amar, pensar y vivir, ya que todo pensamiento se complementa en el hecho amoroso, sin el cual no tiene sentido. *Veritatem facientem in caritate* es el lema paulino [12]. El Seráfico Doctor expresa el mismo pensamiento con estas palabras: "El hombre será sabio no sólo oyendo, sino obrando *(non audiendo solum, sed observando fit homo sapiens)*" [13]. Viviendo las verdades se adquiere el sentido católico o el *instinctus divinus*, como dice el An-

[6] Ioan. 8, 31.

[7] *Ox.*, III, d. 35 (XV, 589 a).

[8] *In Hexaëm.*, coll. 13, n. 5.

[9] Cf. MÜLLER MAR., O. F. M., *Die theologische Gesamtsynthese des Duns Skotus*, in «Wiss. Weish.», I (1934), 110 ss.

[10] *In Hexaëm.*, coll. 13, n. 5.

[11] Cf. Rom. 2, 33; I *Sent.*, d. 41, a. 1, q. 2 (I, 734): «In nostrae intelligentiae insufficientia sermo claudendus est».

[12] Eph. 4, 15.

[13] *In Hexaëm.*, coll. 2, n. 3.

gélico [14]. Hoy, después de los descalabros de lo humano, se tiene más comprensión para ese vitalismo cristiano y más sentido para el misterio. La moderna piedad quiere internarse en el ser divino, en el misterio trinitario. Allí encontrará devoción, firmeza de conceptos y una fuente auténtica de verdadera mística e intimidad.

La concepción vital de la creación, a la luz de la Trinidad, fué tan íntima y profunda en San Buenaventura, que todo su pensamiento no sólo está orientado y compenetrado de la misma idea, sino que en todos sus pormenores está informado por el sello trinitario [15].

§ I. Existencia de Dios

1. El Doctor Seráfico empieza su tratado sobre el misterio trinitario dedicando el artículo primero al conocimiento sobre la existencia de Dios. La verdad básica, tanto en filosofía como en teología, es la existencia de Dios, como verdad evidente. Tres errores pueden obscurecer al hombre esta evidencia: error en el concepto, en la comparación y en la resolución última. Puede suceder que no entendamos el sentido de la palabra *Dios* como los paganos, que se fijaron en algún atributo divino, originándose el politeísmo. Los segundos pecaron en la comparación: no hay Dios, porque no castiga a los impíos. Los terceros no llegan al resultado último de la conclusión por no remontarse de lo visible a lo invisible, y así en algunos pueblos adoraron al sol. Pero para una inteligencia que actúa sin estos defectos, diríamos normal, la existencia de Dios es evidente [16].

Pero para conocer y comprender un objeto se requiere sean ambos en alguna relación iguales; por ejemplo, finitos, lo cual no sucede con el conocimiento que tengamos de Dios. San Buenaventura resuelve esa dificultad afirmando que, en el conocimiento, existe entre Dios y la inteligencia una menor diferencia que entre los sentidos y la concepción espiritual de las cosas, "quia utrumque est intelligibile, scilicet Deus et anima. Non sic est de intellectu et sensu", pues el sentido es potencia "determinata, sed intellectus non" [17].

La otra dificultad de que lo finito no puede comprender lo infinito, dificultad que vió San Agustín [18] y planteó más

[14] *Summa Theol.*, 1-2, q. 68, a. 1 ad 2.
[15] Cf. Stohr A., *Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura.* Münster in W. 1923.
[16] *De myst. Trin.*, q. 1, a. 1 in corp.
[17] I *Sent.*, d. 3, a. 1, q. 1 ad 2 (I, 69).
[18] *De videndo Deo*, IX, 21.

tarde Descartes [19], es resuelta por el Seráfico Doctor con precisión metafísica y original: Existe un infinito *(secundum quid)* constituído por partes extensas y un infinito propio, el cual supone la absoluta simplicidad. Dios es absolutamente infinito y de una simplicidad perfecta. Por esta razón de simplicidad, está todo en todas partes. Un ser finito no puede concebir al infinito *(secundum quid)* mencionado, ya que su infinidad no existe en cada una de sus partes. Por el contrario, puede el ser finito concebir al infinito absoluto y simple, pues, dado que lo haya concebido en un punto, lo ha hecho por completo. Se puede conocer lo infinito, y, cuando se conoce, se hace completamente por ser simple. "Et ideo non sequitur, quod si cognoscitur totus, quod comprehendatur, quia intellectus eius totalitatem non includit, sicut nec creatura immensitatem" [20]. Más que comprender intelectualmente, podríamos llamar rozar a Dios con la mente.

Pero ¿qué conocimiento podemos tener de un objeto infinito? Para que Dios sea conocido por nosotros es preciso que Dios le dé la forma, lo cual es imposible; tampoco puede el Señor hacerlo por medio de una imagen abstracta, pues, según Aristóteles, la imagen abstraída es más espiritual que el mismo objeto, y nada es más espiritual que Dios. A lo que responde el Santo Doctor: Dios está presente al alma y a toda inteligencia por la verdad; por consiguiente, no es necesario abstraer de Dios su imagen para que pueda ser conocido. Y, sin embargo, la inteligencia es informada por cierto conocimiento, que es ciertamente forma o imagen, pero no una imagen abstraída, sino impresa, que es inferior a Dios, por estar en una naturaleza inferior; pero más grande que el alma, pues ella la hace mejor [21]. No solamente podemos conocer a Dios, sino que, además, ese conocimiento es evidente y fácil de conseguir. Para llegar a él podemos recorrer varios caminos, y todos nos conducen a una tal certeza, que, humanamente hablando, nos deje satisfechos. El primer camino es el que parte del principio de que la existencia de Dios es una verdad impresa en toda alma racional [22]. No se trata de un conocimiento más o menos perfecto, que esto dependerá de la industria humana, sino sólo del conocimiento de la existencia. Hugo de San Víctor, a quien tantas veces cita San Buenaventura, ha compendiado este pensamiento con la fórmula: Dios ha dado al hombre tal conocimiento de El,

[19] *Lettre au P. Mersenne du 27 mai 1630*, ed. Adam-Tannery, t. I, p. 152.
[20] I *Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1 ad 3 (I, 69).
[21] I *Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1 ad 5; cf. Augustinus, *De Trinitate*, IX, 16.
[22] *De myst. Trin.*, q. 1, a. 1.

que el hombre quizás pueda no entender y muchas veces errar en relación con la esencia, pero su existencia no la puede olvidar por completo [23].

Las palabras de San Juan Damasceno: "Nemo quippe mortalium est, cui non hoc ab eo naturaliter insitum est, ut Deum esse cognoscat" [24], las expone San Buenaventura literalmente. Santo Tomás entiende con estas palabras la facultad congénita para el conocimiento divino y no el conocimiento mismo. No necesitamos más, dice el Seráfico, que mirarnos a nosotros mismos, y encontraremos un deseo ardiente de sabiduría, que tiene su meta en la eterna sabiduría; pero, como no se puede desear sino lo que se conoce, existe en nosotros algún conocimiento de esa sabiduría, es decir, debemos conocer su existencia, Dios. Lo mismo podemos afirmar del deseo de felicidad [25].

El alma está presente a sí misma y se conoce con conocimiento inmediato. Dios está presente en el alma por modo eminente, y, como el alma se conoce por sí misma, así también Dios, presente al alma, es conocido por ésta con conocimiento congénito [26]. La raíz del conocimiento innato de la existencia de Dios se basa en la profunda armonía de esos dos seres espirituales y cognoscibles: Dios y el alma. El uno es causa e imagen el otro [27]. Cuando se arguye de que no hay proporción entre el cognoscente finito y el conocido infinito, se contesta que la proporción existe en el alma con respecto al conocimiento de la existencia de Dios, pues el alma es "todo en cierto sentido", por captar todas las cosas; ella es capaz de conocerlo todo, y en especial a Dios, por ser su imagen. Se trata del conocimiento de su existencia [28].

El segundo camino que nos conduce al conocimiento de Dios es el principio de causalidad y la contingencia de los seres [29]. San Buenaventura no se esfuerza, como lo hizo el Angélico, en buscar pruebas dialécticas que nos lleven al conocimiento divino. Para él éste es evidente y no se necesita más que dar un vistazo a la creación o a cualquier criatura para que en la misma estructura de su ser veamos la mano de Dios [30].

2. Si se compara el sistema del Angélico con el bonaventuriano, se apreciarán, sin esfuerzo, diferencias radi-

[23] *De sacramentis,* I, 3; I *Sent.* 8, q. I, a. I (I, 154).
[24] *De fide orthodoxa,* I, cc. I et 3.
[25] *De myst. Trin.,* q. I, a. I, fund. 6-9.
[26] *De myst. Trin.,* q. I, a. I, fund. 10.
[27] *De myst. Trin.,* q. I, a. I in corp.
[28] I *Sent.,* q. 3, a. I, d. I ad I (I, 69).
[29] I *Sent.,* q. 3, d. 2 in corp. (I, 71-72).
[30] Cf. *In Hexaëm.,* coll. 5, nn. 30-32.

cales. Siéndonos la idea de Dios innata, no podemos llegar a ella por la contemplación de las cosas sensibles. Estas son sólo motivo para encontrarla de nuevo. La idea es nuestro punto de partida, que al mismo tiempo es término. A Dios no podemos pensarlo más que existiendo [31]. Las pruebas sacadas del mundo sensible no son pruebas porque las ideas surjan de él, sino porque en su contemplación empleamos conceptos del mundo espiritual, entre los que se encuentra el de Dios. Además, todo conocimiento que procede por deducción pierde fuerza cuando se apoya en una experiencia pasada y disminuye en intensidad cuanto más nos apartamos del punto de arranque. El conocimiento de Dios lo encuentra el espíritu humano, por serle innato; apenas necesita probarlo [32]. En esto permaneció San Buenaventura fiel discípulo de San Anselmo hasta la muerte. La existencia de Dios, considerada en sí misma, es evidente. Cuando concebimos los conceptos de alguno de los principios supremos, concebimos el propio principio, y esto porque en una tal proposición el predicado está incluído en el sujeto. Esto sucede con la proposición: Dios existe, pues Dios o la verdad suprema es el mismo ser, y un ser que no puede pensarse en otro más perfecto; y, por lo tanto, no puede dejar de ser. La necesidad interna de su ser es tan fuerte, que ilumina nuestro pensamiento. Puede alguien no conocer el significado de la palabra Dios; y, cuando yerra acerca de su esencia, no descubrirá la necesidad de su existencia. Pero cuando por reflexión o experiencia hemos alcanzado el sentido de esa palabra..., no podemos pensar a Dios como no existente. Las pruebas podrán ser rectilíneas o curvilíneas, pero siempre llegaremos al mismo fin [33].

San Buenaventura, que, como indicamos, fué fiel discípulo de San Anselmo, quiere simplificar todavía más el pensamiento del maestro. El *Proslogion* obliga al espíritu, por una línea recta de deducciones, a reconocer a Dios como el ser supremo. En San Anselmo, la definición tiene todavía un contenido que debe apreciar nuestra mente, para sacar la conclusión. En San Buenaventura, la definición se convierte en una evidencia. San Anselmo pensó en la fuerza de las bases metafísicas de la prueba; en San Buenaventura son estas bases conocidas con toda claridad, pues la necesidad del ser de Dios se comunica al entendimiento humano. "Tanta est veritas divini esse, quod cum assensu non potest co-

[31] *De myst. Trin.,* q. I, a. I, 20.
[32] *In Hexaëm.,* coll. 5, nn. 30-52.
[33] *In Hexaëm.,* coll. 5, 31; *De myst. Trin.,* q. I, a. I, 21; I *Sent.,* d. 8, a. I, q. 2, fun. I (I, 153).

gitari non esse" [34]. Si Dios es Dios, existe Dios; la premisa es evidente, y la conclusión tiene que serlo igualmente.

San Buenaventura no va de la idea al ser. La idea es para él sólo el modo de hacerse presente el ser en su pensamiento. Las pruebas anselmianas de la existencia de Dios las emplea San Buenaventura como perspectiva, pero son llevadas a la luz de una plena evidencia, dejando de ser, en cierto sentido, pruebas [35].

¿Es Dios objeto proporcional a nuestra inteligencia?

Se puede afirmar que la inteligencia humana tanto mejor capta el objeto cuanto éste es más espiritual y elevado. Porque un tal objeto compenetra nuestra facultad cognoscitiva, no le produce ningún estorbo, como con los objetos sensibles que vienen de fuera, sino más bien le facilita y ayuda el ejercicio de su facultad. De la misma suerte, dice el Seráfico que, si los montes nos diesen su fuerza para llevarlos, entonces llevaríamos con más facilidad un monte grande que uno pequeño. Así ayuda el objeto divino espiritual a nuestra inteligencia proporcionalmente a lo infinito de su ser. El objeto externo sensible distrae y proporciona desequilibrio cuando es excesivo, como la luz potente quita la visión y un fuerte sonido ensordece; en cambio, el conocimiento del objeto espiritual, por ser interno, fortalece y recoge al alma [36]. De esta suerte, por la iluminación del objeto divino a nuestra inteligencia, se fundamenta metafísicamente nuestro conocimiento.

La prueba anselmiana de la idea de Dios es completada por San Buenaventura por la agustiniana de la existencia de la verdad. La verdad no sólo es idéntica con Dios, sino toda verdad supone la existencia de la verdad absoluta, de la que recibe su fuerza. Basta afirmar una parte de la verdad para que en el mismo instante afirmemos a Dios [37]. Si niega la existencia de la verdad, entonces es verdad que la verdad no existe; y esto, si es cierto, ya tenemos una verdad; y si hay algo verdadero, existe la verdad suprema. No se puede negar la existencia de la verdad o de Dios sin afirmarla en el momento que se niega [38].

---

[34] I *Sent.*, d. 8, a. 1, q. 1, 2 concl.; *De myst. Trin.*, q. 1, a. 1, 22; *De myst. Trin.*, q. 1, a. 1.

[35] Cf. STEFAN GILSON, *Der heilige Bonaventura*, 186 ss. (Hellerau 1929); *Obras de San Buenaventura*, «Introducción» al tomo III de la BAC, del P. M. Oromí.

[36] I *Sent.*, d. 1, a. 3, q. 1 ad 2 (I, 39).

[37] I *Sent.*, d. 8, a. 1, q. 1, 2 in corp. (I, 155); *De myst. Trin.*, q. 1, a. 1, 5.

[38] *De myst. Trin.*, q. 1, a. 1, 26. «Lux animae veritas est; haec lux nescit occasum. Ita enim fortiter irradiat super animam, ut etiam non possit cogitari non esse nec exprimi, quin homo sibi contradicat» (In *Hexaëm.*, coll. 4, n. 1).

Existe siempre un parentesco entre Dios y el alma, por el cual Dios se le puede revelar, por estarle presente en la verdad que el alma concibe, y además está más presente al alma que ella misma. Con una palabra: el alma ha sido creada para *percibir* el bien infinito, que es Dios [39].

El pensamiento bonaventuriano tiene una idea directriz, la idea mística de la conversión a Dios. Así, toda prueba sobre el conocimiento de Dios supone un grado místico de la vuelta a Dios por el éxtasis y depende del grado de gracia por el que el alma esté compenetrada. Las pruebas sacadas del mundo corporal constituyen solamente la primera parte de la conversión del itinerario del alma a Dios y, por consiguiente, presuponen una ayuda sobrenatural. Las pruebas de la verdad y la anselmiana de la idea de Dios presuponen todavía más: una purificación del alma por la adquisición de las virtudes y un adiestramiento de la inteligencia y de la voluntad, a la que nos lleva la mística del Doctor Seráfico. Estas pruebas adquieren plenitud de sentido cuando el alma llega a la meta de la perfección y toca a Dios por el amor. Sólo partiendo de este punto de vista sobrenatural percibiremos las supremas perspectivas del Doctor Franciscano [40].

§ II. Esencia, naturaleza y persona

1. A cualquiera que humildemente obedece a los dictámenes de la fe, se le permite escudriñar los misterios de Dios. El que podamos nosotros, pecadores contemplar esas sublimes realidades divinas, llena nuestra vida de luz y fortaleza. Dios se ha manifestado a los hombres. ¿Qué fin se ha propuesto? No es precisamente la finalidad el dar noticia de sí mismo, ni el fruto de la investigación sobre el misterio puede consistir en afirmar: así es Dios. El fin que Dios tiene al manifestarse a los hombres es el que el hombre conozca la grandeza de Dios, para de esta manera tributarle reverencia y amor. El conocimiento sapiencial es el nervio de la doctrina bonaventuriana.

Para mejor comprender la realidad que encierra la revelación del misterio trinitario, será lo más positivo partir de las formas básicas de todo ser creado. Este se nos presenta realizado existencialmente como esencia o naturaleza y como persona. Llamamos naturaleza a la esencia en cuanto es principio de actividad. Aquí usaremos estos

---

[39] I *Sent.*, d. 1, a. 3, q. 2 in corp. (I, 41).

[40] Cf. STEFAN GILSON, *Der hl. Bonaventura*, 197.

dos conceptos indistintamente. Al ser espiritual e individual, *sui iuris,* llamamos persona.

En Dios, nos dice la fe, existe una única esencia o naturaleza y tres personas. ¿Podemos aplicar los conceptos del orden natural al orden divino?

2. La esencia de Dios, dice nuestro Santo, es una por la singular sublimidad y la sublime singularidad. Dios tiene todas las perfecciones en grado sumo y excelentísimo, no sólo por la sublimidad de la naturaleza, potestad, bondad, influencia y causalidad, sino por las propiedades y condiciones que le pertenecen en sumo grado. Todo lo cual testifica y confirma su unidad de ser. El segundo argumento lo toma el Seráfico Doctor de Boecio y San Agustín [41], que se apoyan en la unidad de todo ser creado: "Todas las cosas son unas". De la misma suerte que toda criatura es buena y esta bondad refleja la suma bondad de Dios, así por su unidad reflejan las cosas que la causa del ser es una y suprema [42]. La unidad en Dios es el fundamento de la unidad de la humana naturaleza y de la historia, a pesar de la diversidad de pueblos, naciones e individuos. A la unidad no se opone la diversidad, pues la diversidad de las cosas está comprendida en una unidad universal, que, considerada en sí misma, es finita, limitada y perfecta [43]. Esta unidad general de lo creado, esta concatenación de unas criaturas con otras, no tiene razón de ser si la pluralidad "non reduceretur ad aliquid in quo esset status". De ahí la necesidad de llegar a un fin último y un primer principio [44].

El Doctor Seráfico, fiel a la tradición agustiniana, concibe al Dios Trino y Uno teniendo en un primer momento, en la visión de perspectiva, a la esencia divina; a las divinas personas en un segundo momento. La esencia está en la conciencia cristiana en primer lugar; las personas en segundo. No por eso queda su realidad obscurecida. Como el entendimiento humano no puede abarcar de un golpe de vista el conjunto, mira primero a la esencia y después a las personas. La esencia divina está de tal suerte constituída, que subsiste de tres modos: como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Estos modos sólo pueden ser diferentes el uno del otro si cada uno de ellos, de alguna manera, no es diferente *en* la esencia, como en realidad sucede. Cada una de las personas es objetivamente la misma esencia, pero, no obstante, diferente de ella, como *modus* de ser de la realidad. Y así en la Divinidad

[41] Lib. III *De consol.,* prosa 11, et lib. *De unitate et uno;* AUGUST., II *De moribus manich.,* c. 6, n. 8.
[42] *De myst. Trin.*, q. 2, a. 2.
[43] AUGUST., *Enchirid.,* c. 10, n. 3.
[44] *De myst. Trin.,* q. 2, a. 1 in corp.

la trinidad y la unidad suma no repugnan, sino que concuerdan y se armonizan admirablemente, como nos dice la fe [45].

3. Una de las causas que han conducido a muchos errores y herejías ha sido la falta de precisión de los conceptos de naturaleza y persona. Se puede dar y se da en cualquier hombre pluralidad de naturalezas en unidad de persona y no se ve contradicción en que en Dios haya unidad de naturaleza con pluralidad de personas [46]. Por eso se esfuerza el Seráfico Doctor en perfilar bien estos conceptos. El ser creado hemos dicho que está dividido en dos grupos o maneras de existir: naturaleza y persona. Todo ser apersonal es ser natural. Naturaleza es aquello que encontramos a nuestro alrededor, frente a nosotros y que es objeto de nuestro conocimiento y de nuestra acción. Nuestro ser, compuesto de alma y cuerpo, pertenece a la naturaleza en cuanto puede ser objeto de nuestro conocimiento y de nuestro amor. Al llamar a todo lo apersonal naturaleza, no queremos con esto significar que naturaleza sea un cuadro muerto y sin valor. Naturaleza es realidad con sus propiedades, fuerzas y aptitudes. La naturaleza es fundamento del hacer y del obrar, y sólo haciendo y obrando se manifiesta. Todo lo natural dice relación a otro, pues, desde el momento que es activo, sobre alguien tiene que recaer la actividad. Y tenemos de nuevo la concatenación de la naturaleza, que nos lleva a Dios necesariamente, punto de su origen. Hermosamente se expresa San Buenaventura de acuerdo con su doctrina de la analogía del ser, diciendo que naturaleza es "huella que se reconoce", achacando a los filósofos de lamentable error por no haber encontrado en ella sino cosas que tuviesen en sí la razón de su ser, en vez de ver signos que nos inviten a un más allá del mismo ser. Pero estos signos bonaventurianos no son entes de razón, sino que tienen su fundamento en la estructura misma del ser, por ser activa la naturaleza [47]. San Buenaventura acepta además, desde un punto de vista metafísico, la definición de Boecio [48] de naturaleza: "Natura est unamquamque rem informans specifice differentia; natura dicit formam, qua unumquodque est id quod est". En la naturaleza está, pues, la unidad [49].

4. Del problema de la individuación pasa a estudiar el Seráfico Doctor el de la personalidad. La persona añade algo al individuo: la personalidad. Todos los seres reales son in-

[45] *De myst. Trin.,* q. 2, a. 2 in corp.
[46] *De myst. Trin.,* q. 2, a. 2.
[47] Cf. BONAV., I *Sent.,* d. 3, a. 1 (I, 72); *In Hexaëm.,* coll. 2, n. 21; I *Sent.,* d. 3, a. 3 ad 2 (I, 75).
[48] *De duabus naturis et una persona,* cc. 1 et 3
[49] *De myst. Trin.,* q. 2, a. 2.

dividuos, pero sólo los racionales son personas. Como tales poseen la dignidad, entre todo lo creado, de ocupar el primer lugar y de estar inmediatamente ordenadas a Dios. Una propiedad, si se quiere, pero que no puede considerarse como un accidente con respecto a la substancia. Entre la persona y Dios no hay ningún fin intermedio. La personalidad no queda suficientemente aclarada si se explica como la unión de cualquier forma con cualquier materia. Esta forma tiene que gozar de una dignidad sublime. Por eso constituyen la dignidad y sublimidad de la forma el principio de la personalidad como tal [50]: "Nec ita potest attribui materiae personalis discretio, sicut individuatio, propter hoc, quod dicit dignitatem". Y, si buscamos al portador de esa dignidad, encontraremos siempre que es connatural a la substancia. La persona es a los ojos de San Buenaventura algo especial e incomunicable, pero la *privatio communicationis*, que le da su ser especial, no es algo negativo, sino el resultado de alguna propiedad positiva: "Privatio illa in persona magis est positio quam privatio" [51]. Tratándose de ángeles y hombres, debemos colocar junto a la personalidad la forma substancial que le da su realidad y dignidad: "Proprietas dignitatis incommutabiliter existens in hypostasi; aliter tamen reperitur hic, aliter ibi". Es aquella dignidad comunicada inmediatamente por la forma a la substancia que descansa diferentemente en cada sujeto [52]. Tratándose de Dios, "Sancti et doctores dicunt nomen personae secundum substantiam dici, licet etiam secundum ralationem dicatur" [53], porque, por ejemplo, en la divinidad no puede abstraerse la paternidad, que es relación personal [54].

La definición de Boecio: "Persona est rationalis naturae individua substantia"; y la de Ricardo de San Víctor [55]: "Persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia", le parecen al Santo Doctor muy aceptables, indicando que la diferencia en entrambos consiste en que Boecio define la persona en lo que tienen de común las creadas con las increadas, mientras que Ricardo emplea sus definiciones para las personas divinas. Suavemente indica San Buenaventura, siempre respetuoso con la autoridad de los autores eclesiásticos, que ambos difieren sólo en el modo de decir y no en el fondo [56]. No obstante, el Santo Doctor, con mucho aplomo, declara que el nombre *persona*, cuando pasamos de

[50] II *Sent.*, d. 3, a. 1, q. 2, dub. 1 (II, 110).
[51] I *Sent.*, d. 25, a. 2, q. 1 in corp. (I, 443).
[52] II *Sent.*, d. 3, a. 1, q. 2, dub. 1 (II, 110).
[53] I *Sent.*, d. 25, a. 1, q. 1 in corp. (I, 437).
[54] L. c., 438.
[55] Lib. IV *De Trin.*, cc. 22 et 23.
[56] I *Sent.*, d. 25, a. 1, q. 2 in corp. (I, 441).

lo creado a lo increado, tenemos que hacerlo analógicamente [57]. Así, al decir *rationalis* o *intellectualis*, no queremos afirmar que en Dios haya un entendimiento discursivo. La esencia divina no es substancia en el sentido de ser soporte de accidentes. El término *individua* tampoco es exacto, pues las personas humanas poseen lo humano en común sólo específica, pero no numéricamente, ya que cada individuo tiene su característica, y, por lo tanto, es imperfecto. Las personas divinas, por el contrario, poseen la esencia común igualmente de modo perfectísimo. Precisamente la plenitud de perfección de la esencia es el fundamento de que subsista en tres personas. La definición de Ricardo fué aceptada en el siglo XIII por muchos teólogos, especialmente por los franciscanos. Después de muchas discusiones prevaleció entre los teólogos la fórmula de Boecio. Sin embargo, la ecuanimidad de San Buenaventura, ya en su tiempo, afirmó que la definición de Ricardo es muy a propósito para explicar la boeciana.

§ III. Los vestigios trinitarios

1. Tres son los testimonios que nos conducen, como de la mano, ayudándonos y elevándonos, para aceptar el dogma trinitario como verdad congruente y digna de ser creída: el libro de las criaturas, el de la Escritura y el de la vida. No olvidemos que el Seráfico Doctor se mueve más en la esfera contemplativa que en la analítica, y con las alas de su espíritu extático se traslada a las alturas que le señala la fe; y, una vez en ellas, el entendimiento ve la realidad sobrenatural, obra de Dios, tan clara como ve el entendimiento las cosas naturales por sus propias fuerzas. De esta suerte, las pruebas que aduce para hallar congruencias racionales al misterio trinitario son objetivas y reales, pero el fundamento de estas pruebas no es la razón, sino una verdad *supra rationem*. El mismo San Buenaventura nos dice: "Nullo modo Trinitas personarum est cognoscibilis per creaturam rationabiliter ascendendo a creatura ad Deum" [58]; o, como afirma Ricardo de San Víctor, "nihil facit ratio humana, nisi fuerit fidei admistione subnixa" [59].

Toda criatura o es vestigio de Dios, como la naturaleza corpórea, o imagen de Dios, como la criatura inteligente. Ambas dan testimonio de la Trinidad. Todo ser creado tiene unidad, verdad y bondad, o medida, número y peso, lo cual,

[57] I *Sent.*, d. 25, a. 2, q. 2 in corp. (I, 444).
[58] I *Sent.*, d. 3, a. 1, q. 4.
[59] Rich., *Beniamin. min.*, I, 4, cc. 2 y 3, citado por Scheeben en *Mysterien des Christentums*, 768, Mainz 1931.

por apropiación, corresponde a la Trinidad de personas. Esto es lo que indica San Agustín al afirmar que toda criatura manifiesta una triple causa: "qua sit, et qua hoc sit, et qua sibi amica sit..."; lo cual manifiesta el vestigio del Dios Trino [60]. La criatura racional, por ser imagen de Dios, refleja *de propinquo* a la Trinidad, ya que la imagen es semejanza expresa. La criatura racional tiene memoria, inteligencia y voluntad, o mente, noticia y amor. Mente como generante, noticia como generado y amor como nexo o lazo de unión entre el generante y generado. Estas facultades, aunque diversas entre sí, radican en la misma esencia, son consubstanciales e inseparables, lo cual es testimonio expreso de la Trinidad. Esto mismo enseña San Agustín en el libro IX *De Trinitate* [61]. Este libro de la naturaleza, claro y abierto antes del pecado, quedó obscurecido después, y de ahí la necesidad del libro de las Escrituras Santas. Este pensamiento bonaventuriano, de ver en las criaturas la imagen del Dios Trino y Uno, es el núcleo central de toda su doctrina, y sobre la que volveremos a insistir en el transcurso de esta introducción; pensamiento que fué el alma del Seráfico Francisco y de la Escuela Franciscana y que encuentra en nuestros tiempos fieles seguidores: Th. Haecker [62] encuentra en el alma humana una trinidad parecida a la del Seráfico Doctor: sentimiento, inteligencia y voluntad. Estas facultades están ordenadas en el mismo plano, a pesar de su independiente diferencia; no obstante, de tal forma están compenetradas, que constituyen una unidad en el ser viviente. Todas ellas son de la misma categoría, de suerte que cualquiera que se olvide o menosprecie trastorna la historia humana. Y así hubo desequilibrios al proclamar como normas de vida: "todo es sentimiento" (Fausto), "todo es idea" (idealismo filosófico), "todo es querer" (Schopenhauer). La imagen de Dios Uno y Trino está grabada en las criaturas racionales, y éstas se manifiestan como son. En sentido análogo se expresa Bruno Schulz, demostrando cómo el espíritu humano se manifiesta trinitario [63]. El nervio doctrinal del Seráfico Doctor sigue tenso, pues, en los modernos. La Trinidad es para San Buenaventura la fuerza omnipotente que rige y gobierna todas las cosas. Toda ley y norma de gobierno que Dios dicta está informada por el amor,

[60] *De myst. Trin.*, q. 1, a. 2.
[61] *De myst. Trin.*, q. 1, a. 2; I *Sent.*, d. 3, p. 2, aa. 1 et 2.
[62] *Schöpfer und Schöpfung* (1934), 135-168.
[63] Cf. *Das Siegel der Dreifaltigkeit*, in «Schildgenossen», 14 (1935), p. 91 ss. Muy interesante es la obra del mismo autor *Der Mensch natürliches Ebenbild und Gleichnis Gottes. Ein Beitrag zur psychologischen Trinitätslehre*. Cf. ANDRÉ, *Die dreieinige Selbstüberschreitung als Urprozess alles lebendigen*, Braunsberg 1935 (Program der Staatlichen Akademie).

la verdad y la santidad. Al Padre le corresponde el amor; al Hijo, la verdad, y al Espíritu, la santidad. La ley de la naturaleza le pertenece al Padre; la de la Escritura, al Hijo, y la de la gracia, al Espíritu Santo. Nosotros debemos encontrar y leer en la naturaleza esta ley de amor. El Seráfico Doctor no hace más que abrir sus ojos iluminados al mundo corpóreo, comprendiendo a las criaturas sin sentido, para sin esfuerzo alguno encontrar la ley amorosa; ella rige en las raíces de las plantas, que todo lo que reciben lo comunican al tronco; en la fuente, que reparte en riachuelos toda el agua que posee. En el reino animal, los padres dan a sus hijuelos en abundancia el alimento por ellos encontrado, y algunas veces dan de lo que ellos tienen necesidad. La madre convierte en leche los alimentos para nutrir a sus hijos [64]. El mundo es para el Seráfico Doctor un sistema amoroso de símbolos que producen en las almas piadosos pensamientos del Dios Uno y Trino. Su simbolismo es netamente franciscano. "Omnes enim creaturae effantur Deum. Quid ego faciam? Cantabo cum omnibus. Grossa chorda in cithara per se non bene sonat, sed cum aliis est consonantia" [65].

2. San Buenaventura se pregunta al tratar del libro de la vida, que él identifica con Cristo [66], qué es lo que más nos mueve a aceptar el dogma trinitario: si la Escritura, los milagros o la gracia o verdad eterna. Y responde que el motor principal es la misma iluminación que se incoa en el *lumine indito*, por el cual brilla en el hombre la luz del rostro de Dios [67], y se complementa y corona con el *lumine infuso*, que nos hace sentir altísima y piadosísimamente de Dios, en cuyo obsequio cautiva al entendimiento [68], sujetándolo a Dios y habilitándolo para que acepte todo lo que redunda en su honor, aunque sea por encima de nuestra razón [69]. Si el entendimiento procede por el árido sendero de la intelección, le será muy difícil creer esta verdad del Dios Trino y Uno. En cambio, le es facilísimo si su inteligencia está informada por la piedad [70]. Las imágenes naturales que hallamos en la creación son de escasa importancia comparadas con las sobrenaturales que posee el hombre en estado de gracia. Mientras que en las naturales se necesita una aclaración por la revelación, si pudiésemos penetrar un alma en gracia de Dios, veríamos, sin aclaraciones, el espejo vivo de Dios. El místico Doctor Seráfico

[64] *In Hexaëm.*, coll. 21, n. 6.
[65] *In Hexaëm.*, coll. 18, n. 25.
[66] *De myst. Trin.*, q. 1, a. 2.
[67] Ps. 4, 7.
[68] II Cor. 10, 5.
[69] *De myst. Trin.*, q. 1, a. 2.
[70] L. c.

lo vió en sí mismo, y por eso pone como camino último y decisivo para aceptar el misterio trinitario aquel que es obra de Dios y que nos trasplanta milagrosamente al orden sobrenatural.

§ IV. Consideraciones sobre los conceptos de relación, propiedad y noción

1. Entre los diez predicamentos del ser catalogan los escolásticos, en armonía con Aristóteles, la relación. La relación es considerada como accidente; no subsiste en sí como la substancia, sino en otro, y *est ad aliud.* El objeto al que se dirige la relación es el término de la misma [71]. Si la relación que existe entre dos cosas es solamente producto de la mente, se llama *relatio rationis;* y si responde a realidades concretas, se llama *relatio realis.*

Cuando aplicamos este concepto a Dios, es evidente que tengamos que cambiar el contenido, pues siendo Dios la absoluta simplicidad, no pueden existir en El los accidentes [72]. Lo que concebimos *per modum accidentis* es en Dios substancia *(transit in substantiam).* La relación, pues, pasa a la substancia divina en cuanto ella expresa un *esse in, secundum ordinem ad subiectum.* En cuanto es un *esse ad, ordo ad obiectum,* permanece el mismo concepto aristotélico; sólo que se debe descartar toda imperfección del ser dependiente [73]. San Buenaventura llamó a las relaciones intertrinitarias *ordo originis* [74]. El Padre, el *fontanalis plenitudo,* produce por modo de naturaleza al Hijo, semejante a El. La filiación es relación [75] e implica la paternidad; así se establece la primera y doble relación. Padre e Hijo espiran conjuntamente al Espíritu Santo por modo de voluntad, estableciéndose la segunda doble relación: "Quia cuilibet emanationi respondet duplex habitudo relativa, ideo sunt ibi quatuor relationes, scil. paternitas, filiatio, spiratio et processio" [76].

2. En íntima conexión con la relación se encuentran los otros dos conceptos de propiedad y de noción. San Buenaventura los emplea en un sentido estricto y en un sentido amplio.

No cabe la menor duda que las relaciones de paternidad,

[71] I *Sent.*, d. 26, a. unic., q. 2 in corp. (I, 456).
[72] *Brevil.*, I, c. 4.
[73] I *Sent.*, d. 26, q. 2 ad 1, 2, 3 (I, 456).
[74] L. c., q. 2, fund. 1 (I, 455).
[75] L. c.
[76] *Brevil.*, I, c. 3.

filiación, espiración y procedencia nos descubren algo sobre las personas; son notas cognicionales o nociones. Lo que ellas nos descubren no son propiedades esenciales de la Divinidad, sino propiedades personales de las tres personas [77]. En sentido estricto no nos dicen lo que las personas tienen de común. "Proprietas est quae convenit uni soli" [78], y son innascibilidad, paternidad, filiación y procesión. Como a la primera persona le corresponden más de una, se pregunta cuál es la que mejor le caracteriza. Ciertamente es la paternidad; y de ahí que sean tres las propiedades personales que principalmente caracterizan a las divinas personas: paternidad, filiación y espiración. La innascibilidad del Padre lo notifica sólo por vía de negación [79]. La relación indica la ordenación de las tres personas entre sí, las propiedades, lo característico; y la noción en cuanto es principio de nuestro conocer [80].

3. Las propiedades diferenciales de las divinas personas no pueden ser, como afirmaba Prepositino y sus partidarios, entes de razón, sino que son realmente diferentes, y con las divinas personas no son simplemente idénticas [81]. Aquí se fundamentan los tres modos de decir en lo divino: el modo esencial, que corresponde a la pregunta *quid;* el modo personal, al *quis,* y el modo nocional, al *qui* o *quomodo.* Sin faltar a las leyes de la lógica no se puede pasar de un modo al otro. La pregunta que nos interesa es el de averiguar si San Buenaventura considera las propiedades o los orígenes como principio constitutivo de las personas. O si queremos formular históricamente el problema: ¿Se adhiere el Santo a la dirección antigua o a la moderna inaugurada por Ricardo? [82]. Si se atiende a algunas manifestaciones de nuestro Santo, parece ser que recalque el que sólo los orígenes diferencian a las divinas personas. Sin embargo, él reconoce, por una parte, que la propiedad de relación presupone y exige lógicamente el origen. Por otra parte, afirma que el *origo* y *habitudo* unidos son los que constituyen el concepto de propiedad. Pero en Dios son *oriri, esse* y *ad alterum se habere* una misma cosa. Por consiguiente, San Buenaventura se manifiesta conciliador de las dos opiniones. "Utraque opinio continet aliquid probabilitatis... In divinis enim hypostasibus intelligimus origi-

[77] AUGUST., *De Trin.*, XV, c. 17, n. 31 (Migne 42, 1082).
[78] I *Sent.*, d. 26, q. 4, fund. 2 (I, 460).
[79] *Brevil.*, I, c. 3.
[80] I *Sent.*, d. 26, q. 4 in corp. (I, 460).
[81] I *Sent.*, d. 26, a. unic., q. 1, scholion (I, 454).
[82] I *Sent.*, d. 26, q. 3, scholion (I, 459).

nem sive emanationem, intelligimus etiam habitudinem" [83]. La función diferencial del carácter personal no se debe reducir al solo terreno del conocimiento; esto es, esa función diferencial no sólo nos permite intelectualmente distinguir a las personas, sino que esa diferenciación se debe tomar ontológicamente [84]. Las propiedades, pues, no sólo nos dan el conocimiento de las personas, sino el ser; de donde resulta que, al ser abstraídas, se abstrae también él ser y un ser distinto [85]. La opinión de Alejandro de Halés de que, hecha abstracción de las propiedades, todavía se puede distinguir a las personas, es rechazada por San Buenaventura: "Ad illud quod obiicitur quod respectivum solum dat esse respectivum, dicendum, quod hoc verum est de respectivo quod dicit solum habitudinem; sed non es verum de respectivo quod dicit originem" [86].

En cuanto al Padre, se levanta una dificultad, que San Buenaventura trata de resolver. El ser del Padre no se entiende por la propiedad paternal, ya que lógicamente existe o es antes del acto de la generación. A lo que responde el Seráfico: aunque la primera persona *simpliciter* no tenga el ser por la propiedad, por el acto de la generación, no obstante, en él se apoya o basa lo característico del Padre, su ser paternal, por lo que se diferencia de las otras dos personas [87]. Como se ve, la dificultad no le hace abandonar al Santo su punto de vista. Claro que todavía más dificultades encontrarán los partidarios de los orígenes. Nuestro Doctor hace un nuevo esfuerzo para resolver el problema introduciendo el concepto de la innascibilidad. Antes de la generación existe ya una hipóstasis que sólo en *cierto sentido* lleva en sí carácter diferencial personal. Su plena diferenciación y constitución se realiza por el acto de la generación *(origo)* y por la relación correspondiente *(habitudo)*: "Secundum rationem intelligendi necesse est ante generationem intelligi hypostasim... sed non oportet praeintelligere eam actu distinctam, quia ipsa distinguitur per proprietatem generationis distinctione completa... tamen... ratio distinguendi inchoatur in innascibilitate" [88].

Resumiendo: la procesión, el ser y *ad alterum se habere*, son una idéntica cosa. De ahí que la generación indique al mismo tiempo el origen y la relación; el Hijo engendrado eternamente es por esa procesión claramente caracterizado

[83] I *Sent.*, d. 26, q. 3 in corp., I, 458; cf. ALBERT STOHR, *Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura* (Münster in W. 1923), 116.
[84] I *Sent.*, d. 26, q. 3 ad 4 (I, 458).
[85] L. c., in corp. (I, 457).
[86] I *Sent.*, d. 26, q. 3 ad 2 (I, 458).
[87] I *Sent.*, d. 28, q. 3 ad 1 (I, 501).
[88] I *Sent.*, d. 27, p. 1, q. 2 ad 1 (I, 469-70).

y lleva en sí esa nota esencial de la relación eterna con el origen fontanal paterno [89]. San Buenaventura considera, pues, también a la propiedad como fundamento de la distinción de personas. Porque en la persona que se distingue no sólo es dado considerar aquel que se distingue, sino también aquello por lo que se distingue, y esto último es la propiedad o noción [90].

4. Si las propiedades son principio constitutivo de las personas, existe una doble posibilidad con respecto a ellas: que tengan carácter absoluto o carácter relativo. Carácter absoluto no pueden tener, porque esto sería irreconciliable con la simplicidad de Dios; queda, pues, como único posible la relatividad [91]. Sobre esto insiste tanto el Santo Doctor, que no comprendo cómo alguien haya querido hacerle defensor de las propiedades absolutas: "Proprietates personales sunt respectivae, non absolutae [92], proprietas relativa [93], relationum differentia [94], emanatio per modum relationis [95], respectus distinguens persona a persona [96], proprietates respectivae" [97].

Pero ¿qué son las propiedades? Nuestro Santo responde diciendo que las propiedades personales necesariamente tienen que ser las relaciones. Esta opinión la fundamenta en que las propiedades son incomunicables, realmente diferentes, dos cosas, lo cual no puede afirmarse de lo esencial en Dios. En las propiedades hay un *transitus in substantiam* y un *manere* de la relación [98]. La esencia de las propiedades es para nuestro Doctor la relación que, a la vez, es el principio constitutivo de las personas: "Patet si quis inspiciat naturam proprietatum. Dictum est enim... cum quaerebatur, quid esset proprietas in divinis, quod erat relatio" [99]. Podemos, pues, afirmar que, según San Buenaventura, lo mismo que en el Angélico, las divinas personas son relaciones subsistentes: "Relatio transit in substantiam, ut hypostasis sit sua proprietas" [100]. No obstante, existe una diferencia notable entre el Seráfico y el Angélico. En Santo Tomás, la relación es la llave para entender, en lo que nos es dado entender, todos los problemas trinitarios. San Bue-

[89] I *Sent.*, d. 26, q. 3 in corp. (I, 458).
[90] *Brevil.*, I, c. 4, n. 5 (BAC I, 217).
[91] I *Sent.*, d. 26, q. 1 ad 3 (I, 453).
[92] L. c.
[93] I *Sent.*, d. 10, a. 2, q. 2 ad 1.
[94] Ibid., d. 13, q. 3 ad 5.
[95] Ibid., d. 9, q. 2 in corp.
[96] Ibid., d. 26, q. 4 ad 1.
[97] L. c., q. 3 per totum.
[98] I *Sent.*, d. 26, a. unic., q. 1 in corp. (I, 455).
[99] I *Sent.*, d. 33, q. 1 in corp. (I, 573).
[100] *De myst. Trin.*, q. 3, a. 2 ad 13

naventura nombra a la relación ocasionalmente, indicando su gran importancia en la doctrina trinitaria; pero con estos elementos no construye el todo [101], bien arquitrabado, en forma de sistema riguroso, como lo hizo el gran dominicano y su propio maestro Alejandro. No obstante, la concepción bonaventuriana, con la idea central de la *primitas* llevada hasta su última consecuencia, es sublime. El se esforzó y consiguió unir y entrelazar fuertemente el concepto de principio y fuente. No solamente como ordinariamente se hace, del ser principio deducir el primero, sino al revés: "ideo principium, quia primum". Este pensamiento lo trasplanta San Buenaventura a la vida íntima de Dios. En el torrente de ser, que fluye de Dios, murmuran las olas con más estrépito cuanto más se apartan de la fuente: "ego ab alio"; cuanto más se acercan a ella, con mucho más estruendo llega a ellas la voz: "a me alii". La misma melodía cree percibir el Santo Doctor en las vivas corrientes del inaudito océano central de la Divinidad. El Padre, que no procede de nadie, lleva en sí las posibilidades procesionales. El es el seno fecundo, la fuente superabundante, que por fuerza propia hace crecer la raíz: "a nullo, a quo omnes alii". El Hijo, retoño natural, es engendrado con amor liberal, cooperando la virtud primera de la fecundidad amorosa divina: "ab alio, a quo alius". El Espíritu Santo, aspiración del Padre y del Hijo, no puede ser *prior*, no es tampoco *principium principians* [102].

§ V. Las tres divinas personas individualmente consideradas

1. El Padre, fuente primaria y fecunda en la divinidad.—El Padre no ha sido engendrado, y esta propiedad es la fuente de su sublime grandeza. Por ser el Padre *principium sine principio*, recae sobre El, más que sobre el Hijo y el Espíritu Santo, el acento característico de la primacía divina. El *sin principio* fué el Dios de los filósofos, que reconocieron con la ayuda de deducciones racionales y al que ofrecieron adoración. Como el ser *sin principio ni fin* tiene más relación con la persona del Padre, los hombres lo reconocieron desde un principio, tributáronle sacrificios y oraciones antes que se revelaran el Hijo y el Espíritu Santo. Partiendo de la doctrina ejemplarista bonaventuriana, podemos afirmar que toda la creación es *sacramentum Patris*.

[101] Cf. A. Stohr, *Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura*, 122.
[102] Cf. A. Stohr, l. c., 123.

Ella nos lleva al conocimiento de la grandeza y misericordia del Padre, y, como consecuencia, excita en nosotros el amor que se manifiesta en el culto.

En los tiempos patrísticos, sobre todo en los Padres griegos, cuando se habla de Dios hay que pensar en primer término en el Padre. En ellos encontraron la expresión *agennetos* para expresar la *primacía* del Padre. Los Padres latinos emplean la palabra *ingenitus*. Ambos términos se emplean indiferentemente. San Agustín y Santo Tomás ven en ellos sólo un concepto negativo. Los Padres griegos, sin embargo, ven el fundamento de la fecundidad divina en la generación y espiración. Estos pensamientos de la patrística griega, transmitidos a la teología medieval, a través de Ricardo de San Víctor, Guillermo de Auxerre, Alejandro de Halés, adquieren en San Buenaventura su perfección y meta. Según el Seráfico Doctor, la base de la generación y espiración radica en la *innascibilitas* del Padre, en virtud de la cual es El *fontanalis plenitudo*. Como lo propio del Padre es ser innascible o no engendrado, ser principio, no de principio, y ser Padre, la innascibilidad le notifica por modo de negación, si bien, puesto que la innascibilidad es en el Padre la raíz de su plenitud fontal, le notifica también, por vía de consecuencia, de modo positivo; el ser principio, no de principio, le notifica por modo de posición acompañada de negación; el ser Padre por modo de posición y de relación, propia, completa y determinante [103]. En vez de innascibilidad usa San Buenaventura muchas veces el término *primitas* [104]. El Padre para nuestro Doctor es principio o fuente metafísicamente primaria de su propia riqueza. Y este carácter fontanal es la propiedad personal que caracteriza al Padre. Claro está que esta expresión no tiene el sentido de una causalidad eficiente, que repugnaría a la simplicidad del ser divino; el Padre es principio y fuente, pero no causa. Nos faltan los términos apropiados para hablar de las cosas divinas; Dios es acto puro y en El no existe un primero y un segundo. Quedémonos con los conceptos de principio y fuente, pero sin adoptarlos por completo, ya que éstos llevan consigo la idea de causalidad. En San Juan [105] se dice que el Padre tiene la vida en sí mismo. Dios Padre, y sólo El, tiene en sí el fundamento suficiente de su perfección. Nadie le ha engendrado. Su ser de Padre, su relación con el Hijo y el Espíritu Santo, tiene El por sí mismo. El no tiene Padre, y nadie le ha dado nada; El es sin origen ni principio.

[103] *Brevil.*, I, c. 3 (BAC I, 213).
[104] L. c., c. 6, 225.
[105] Cap. 5, 26.

Esta propiedad le corresponde esencialmente al Dios Padre y le es característica. Mientras que el Hijo todo lo recibe del Padre y el Espíritu Santo del Padre e Hijo, el Padre está, como primera persona, *in ultima solitudine* [106]. El no ser engendrado le hace positivamente *fontalis plenitudo* [107], manantial fructífero a quien corresponde la plenitud del ser. Toda esencia recibe y espera de El ser y vida [108]. El da solamente, nunca recibe. Sin embargo, esa independencia no es soledad, pues el Padre posee la esencia divina como tesoro que no ha recibido ni heredado de nadie. La esencia divina posee toda riqueza y es el último fundamento de todo amor. Ella es digna de ser amada en sí misma. Mentalmente considerado, es el Padre persona antes de engendrar al Hijo, pues de lo contrario no podría engendrarle como persona. La persona del Padre se funda en el no ser engendrado. Esto, unido a la paternidad y a la relación que de ella brota con el Hijo, distingue al Padre del Hijo y del Espíritu Santo. El Padre es persona antes de engendrar al Hijo y, por consiguiente, posee necesariamente conciencia propia, conocimiento y amor; es bienaventurado [109]. Santo Tomás parece afirmar [110] que la persona del Padre se constituye por la generación del Hijo.

Como principio, fuente última y fundamento de la Divinidad, tomando estas palabras en el sentido que pueden aplicarse a Dios, tiene el Padre dentro de la Divinidad una cierta hegemonía, si bien no esencial, ante el Hijo y el Espíritu Santo. El es mayor que el Hijo, no en riqueza y poder, pero sí en autoridad: "Pater dicit excessum magnitudinis secundum auctoritatem". Porque el Padre, como principio del Hijo, tiene autoridad sobre El, y por eso dice San Hilario que es mayor que el Hijo [111]. — Como la fuente de agua recibe el movimiento de las profundidades más secretas de la tierra y desde aquí procede la corriente que emerge en la superficie, así del Padre, que es amor, proceden en primer término todos los amores que se dirigen al Sumo Bien. Escoto llama al Padre principio de todo movimiento o acción: "Essentia communicanda"; y de ahí nace la primacía de su autoridad [112]. La actividad del Padre no se presenta ante nosotros como la del Hijo y del Espíritu Santo, en los cuales obra. El Padre esconde siempre su rostro en

[106] *Ox.*, III, d. 1, q. 1, n. 17.
[107] *Brevil.*, I, c. 3.
[108] Eph. 4, 6.
[109] *Ox.*, I, d. 28, q. 3, n. 2 (X, 410).
[110] *Summa Theol.*, I, q. 40, a. 4.
[111] *Comment. in Ioannem*, c. 14, n. 17 (VI, 445
[112] *R. P.*, I, d. 6, q. 2, n. 5.

la luz inaccesible [113]. Por eso se acostumbra a decir que el Hijo y el Espíritu Santo son los que propiamente se nos dan más que el Padre [114]: "Pater est principium, ad quod reducimur; Filius forma, quam sequimur; et Spiritus sanctus gratia, quá reconciliamur. Unde et ipsi magis proprie nobis dari dicuntur quam Pater". Y, sin embargo, domina el Padre todas las cosas. Cuando crea las cosas y los hombres, realiza sus ideas paternales. Cuando El en el Espíritu Santo perfecciona lo creado, lo hace obedeciendo a sus ideas paternales. Si el Hijo redime al mundo, realiza sólo su idea de lo natural y sobrenatural, conjugándolas en perfecta armonía. Lo mismo diremos del Espíritu Santo en su acción santificadora. La actividad del Hijo y Espíritu Santo tiene su origen en el Padre [115].

La primera actividad del Padre es la generación del Hijo o Verbo divino, la cual actividad tiene siempre carácter de filiación o de Verbo generado. El mundo lo crea por el Hijo en el Espíritu Santo, y lo crea hablando; por lo tanto, a imagen del Logos. San Buenaventura repite las palabras de San Agustín: "Por tu Verbo eterno dices todo cuanto dices; y todo lo que dices, para que sea, es, y todo lo haces por tu Verbo *(dicendo)*" [116]. Por el Verbo eterno habla el Padre fuera de la Divinidad una palabra en el tiempo y espacio, y esa palabra, idea y pensamiento eterno, se convierten en criatura. Toda criatura es un pensamiento hablado de Dios, palabra de su boca. Las criaturas son la voz de la palabra eterna. Angelus Silesius cantaba: "Nichts weset ohne Stimme: Gott höret überall, in allen Kreaturen sein Lob und Widerhall". De El desciende toda luz para penetrar las cosas, dándoles el contenido ideal. La acción del Padre no se presenta expresa ante nuestra experiencia. El obra internamente, en lo más recóndito del ser de las cosas. De modo invisible actúa el que vive en la luz inaccesible [117]. Sin embargo, su acción es tan intensa y fuerte, que en un acto ordena el movimiento de todo lo creado, lo domina con su autoridad y prácticamente lo dirige. Y esto porque del Padre procede la idea de lo finito [118]. Por consiguiente, la última trayectoria y suerte de mi vida depende del Padre. Pensamiento, voluntad y amor del Padre son las bases sobre las que descansa la creación. El la ha querido

[113] I Tim. 6, 16.
[114] I *Sent.*, d. 27, p. 2, a. unic., q. 2 ad 5 (I, 486).
[115] Ioan. 6, 44 s.
[116] I *Sent.*, d. 27, p. 2, a. unic., q. 2 (I, 484); *Confess.*, c. 7, n. 9.
[117] I Tim. 6, 16.
[118] M. MÜLLER, *Gottes Kinder vor dem Vater* (Freiburg in Br. 1938), p. 34.

y ordenado desde un principio. De ahí que todo ser creado tiene su razón de ser, cumple su misión y tiene un fin, aunque en nuestros planes aparezca lo contrario. Ni en la vida de los individuos ni de la totalidad existen casualidades que puedan estropear los planes de Dios. Toda fase y acontecimiento de nuestra vida entran en el plan del Padre.

San Agustín y San Buenaventura llegan a afirmar que el pecado que Dios permite, puede ser *occasio boni* [119]. Sólo el Padre es el último fin de la creación; El es la patria personificada de toda esencia, "in quo est status", dice Escoto [120]. San Buenaventura escribe: "In personis divinis est una persona, a qua sunt aliae et ad quam; et in illa est status originis, quia illa a nullo; et haec est persona Patris" [121]. En El quedan saciados los intranquilos, sedientos y hambrientos; todo deseo y ansiedad llega a la paz. Así como el agua toma la misma altura de la fuente de donde procede, así también el hombre quiere llegar al Padre, al cual tienden todas las cosas. "Unde exeunt flumina, revertuntur" [122]. Nuestra obligación es la de adentrarnos cada vez más en los planes del Padre celestial, y, viviendo según ellos, vivimos la sabiduría del Padre: armonizamos nuestros pensamientos con los suyos. Su sabiduría infinita, que resplandece en el Hijo, si es pensada por nosotros y la realizamos, caminamos los caminos del Padre, que nos conduce. La historia y los acontecimientos adquieren entonces en nosotros sentido. El Padre es el "centrum ultimate quietativum" [123]. A San Buenaventura le sirven de lema aquellas palabras del Seráfico Padre: "Santo Padre... Tú eres la seguridad, tú eres la paz, nuestra vida eterna, el Señor grande y maravilloso, el Dios omnipotente" [124].

Acerca de la pregunta de Felipe sobre el Padre, escribe el Santo Doctor: "Felipe anhela la venida de Cristo para ver al Padre. Por eso le dice: Señor, muéstranos al Padre, y eso nos basta. *Nihil ultra a te quaerimus:* sólo esto deseamos de ti, pues El es todo en todo" [125]. Cuando veamos y conozcamos al Padre, invisible ahora, entonces se coronará nuestro amor hacia El, y en la fruición del Padre amoroso seremos bienaventurados [126].

---

[119] *De civ. Dei,* c. 13, n. 2 (PL 41, 422); BONAVENTURA, I *Sent.,* d. 46, a. unic., q. 3 (I, 825).
[120] *Ox.,* I, d. 2, q. 7, n. 4 (VIII, 513).
[121] I *Sent.,* d. 2, a. unic., q. 2 ad 4 (I, 54).
[122] Eccle. 1, 7; L. BAIL, *La théologie affective,* I (París 1857), pp. 177-178.
[123] DUNS SCOTUS, *Ox.,* I, d. 1, q. 5, n. 3.
[124] *Laudes Dei:* «Opuscula», 124-125.
[125] *Comment. in Ioannem,* c. 14, nn 16-9 (VI, 438-437).
[126] *Comment. in Ioannem,* c. 17, n. 11 (VI, 469).

2. DE LA GENERACIÓN DEL HIJO.—La razón por la que debemos admitir las procesiones en Dios la expone piadosamente nuestro Doctor con las siguientes palabras: "Es doctrina conforme a la piedad que de Dios debemos sentir altísima y piadosísimamente. Y no sentiría altísimamente si no creyera que Dios puede comunicarse sumamente, ni sentiría piadosísimamente si creyera que lo puede y no lo quiere; y por esta razón dice, para sentir altísima y piadosísimamente, hay que admitir que Dios se comunica sumamente, teniendo desde toda la eternidad un ser amado y coamado" [127].

La generación es propia del ser divino, ya que toda naturaleza es comunicable; y porque en Dios, por la sublimidad y perfección de sí mismo, la aptitud y el acto son una misma cosa, es necesario que la naturaleza se comunique a varios. No pueden proceder varios de una naturaleza si el uno no procede del otro..., y como la generación es emanación según el ser de la naturaleza, es necesario admitir en la esencia divina la generación [128]. Por la misma razón, la distinción de personas no radicará en la naturaleza, sino en el supósito y en la relación [129].

El Hijo, siendo imagen, verbo e hijo, imagen denomina a esta persona, como semejanza expresa; verbo, como semejanza expresiva; hijo, como semejanza hipostática. Además, imagen le denomina cual semejanza conforme; verbo, cual semejanza intelectual; hijo, como semejanza connatural [130]. Lo engendrado, por el mero hecho de serlo, es ya la semejanza misma de la naturaleza del Padre. La razón formal de ser hijo está en ser engendrado. El Hijo es Logos o Verbo, pero no es Hijo por ser Logos, que según el Seráfico es "semejanza expresiva", sino que la razón formal de la nueva persona estriba en la índole misma de la generación.

El Hijo es pura y simplemente la perfección misma de la *ousia* del Padre, es la *dynamis* del ser divino, "semejanza connatural". Por eso decía San Juan que *quien ha visto al Hijo ha visto al Padre* [131], a pesar de que nos dijera que *a Dios nadie le ha visto* [132]. A Dios, en cuanto puro principio, como Padre, no. Pero precisamente lo que hay en El está exhaustivamente expreso y explicado en el Hijo. San Ireneo dirá que el Hijo es la definición divina de

---

[127] *Brevil.,* I, c. 2 (BAC I, 209).
[128] I *Sent.,* d. 9, a. unic., q. 1 (I, 181).
[129] I *Sent.,* d. 9, a. unic., q. 2 (I, 183).
[130] *Brevil.,* I, c. 3 (BAC I, 213).
[131] Ioan. 14, 9.
[132] Ioan. 1, 18.

Dios [133]. Nuestro Santo Doctor en muchos puntos puede considerarse como el conciliador de las dos tendencias que siempre han existido en la teología católica al intentar exponer el misterio trinitario: la latina y la griega. El proceso en que se fijan los latinos en la generación del Hijo es la intelección; el Hijo es el Logos del Padre. En cambio, los griegos, y creo que el Seráfico se acopla más a esta última dirección, "se fijaron en la expansión fecunda de la esencia de un ser vivo en sus propias perfecciones vitales" [134]. La esencia de Dios es "amor efusivo", y por el exceso de perfección y grandeza, dice el Seráfico, es uno en esencia y trino en personas. El Padre produce y engendra al Hijo simplemente por la fecundidad interna y extática de su ser. El primer y sumo principio, dice nuestro Doctor, es simplicísimo por ser primero y perfectísimo por ser sumo; por cuanto es perfectísimo se comunica perfectísimamente, y por cuanto es simplicísimo conserva su omnímoda indivisión; de donde se sigue que en él tienen lugar todos los modos de emanación perfecta, quedando a salvo, no obstante, la unidad de naturaleza. Hay dos clases de emanación perfecta: por modo de naturaleza y por modo de voluntad. El primero es la generación, y el segundo, la espiración [135]. Por la generación recibe el Hijo la esencia del Padre, y, no obstante, la posee de diversa manera: el Padre la posee por sí mismo, el Hijo por comunicación. El es "pura efusión de la claridad del Todopoderoso", el esplendor de la luz eterna, el espejo sin mancha de la grandeza de Dios y la imagen de su bondad [136]. El es resplandor del poder de Dios y la imagen de su esencia [137]. *De la boca del Altísimo procedo y fuí engendrado antes que toda criatura* [138], dice El mismo. Toda la esencia del Padre, su bondad, grandeza y poder, tiene su expresión en el Hijo. Este es la revelación del Padre. Así se comprenden con más exactitud todas esas *dynameis* que se personifican en el Hijo. No son nada plural; es pura y simplemente la perfección misma de la *ousia* paterna. No hay en el Padre, escribe el Damasceno, Logos, Sabiduría, Poder, Voluntad, sino tan sólo el Hijo, que es la única *dynameis* del Padre [139]. En la Divinidad, Verbo eterno se dice sólo *notionaliter*, y no *essentialiter* [140], porque el Verbo o Logos es algo que va de persona a per-

[133] Cf. XAVIER ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid 1944), p. 506.
[134] ZUBIRI, l. c., 505.
[135] *Brevil.*, I, c. 3 (BAC I, 211).
[136] Sap. 7, 25 s.
[137] Hebr. 1, 3.
[138] Eccli. 24, 5.
[139] Cf. ZUBIRI, l. c., p. 500.
[140] I *Sent.*, d. 37, p. 2, a. unic., q. 1 (I, 482).

sona. Es una propiedad más personal que natural. El Verbo es la palabra que se dirige a sí mismo o a otro. Hablar a sí mismo significa concebir, "generare prolem similem sibi et huic dicere respondent verbum natum, id est Verbum aeternum" [141]. El hablar del Padre fuera de su esencia produce el *verbum creatum*, que no es Dios ni está en Dios, sino que es criatura. El Seráfico Doctor delimita los campos del Verbo increado y del creado, haciendo notar que el verbo creado es efecto, y el increado es término de la producción: "ipsumque est terminus conceptionis et productionis, quo Pater sibi exprimit talem conceptum omnino sibi similem" [142]. Sin embargo, existe una relación íntima entre el Verbo increado y el creado.

El Hijo eterno no solamente es la figura del Padre, sino también el ejemplar de la creación, de las cosas y del hombre. De la misma suerte que Jesús en el Evangelio explicaba a sus oyentes con parábolas, así el Padre celestial nos expresó y pronunció en una figura suprema, su divino Hijo. Por eso San Buenaventura llama al Hijo "Filius Patris y dispositio mundi" [143]. El Padre lo piensa todo, el Hijo es lo pensado; el Padre lo discurre todo, el Hijo es lo discurrido; el Padre planea, el Hijo es lo planeado. Por eso con mucha exactitud llama Escoto al Hijo "notitia declarativa creaturae" [144]. Sólo en el Hijo y por el Hijo reciben las criaturas razón de ser. Y haciendo una pequeña derivación al orden práctico, al ejemplarismo bonaventuriano, diremos que, siendo el mundo revelación de Dios, huella e imagen del mismo, podemos no solamente ir del mundo a Dios, sino de Dios al mundo. Tenemos como base el que Dios, como cualquier otra causa, "negare seipsum non potest" [145] en su acción; entonces aparece claro que el mundo no es más que el transparente creado, imagen y semejanza de Dios. Dios creó no solamente al hombre, sino a todo el universo a su imagen y semejanza, tomando como modelo a sí mismo [146].

El mundo lo crea Dios por el Hijo en el Espíritu Santo; y lo crea hablando (diciendo): "Por tu Verbo eterno... dices todas las cosas que dices; y lo que dices para que sea, eso es" [147]. La creación toda, por ser realización de la idea del Padre, pronunciada en el tiempo, tiene carácter de filiación, es una prolongación analógica de la generación eterna del

[141] I *Sent.*, l. c.
[142] I *Sent.*, d. 37, p. 2, a. unic., q. 4 (I, 488).
[143] I *Sent.*, d. 27, p. 2, a. unic., q. 2 concl. (I, 485).
[144] *R. P.*, III, d. 23, q. unic., n. 6 (XXIII, 506).
[145] II Tim. 2, 13.
[146] *Brevil.*, II, c. 1.
[147] I *Sent.*, d. 27, p. 2, a. unic., q. 2 (I, 484).

Hijo. La criatura lleva, pues, en sí, en su puro ser natural, el sello de la filiación y es apta de manera especial para recibir la gracia de la justificación por el Hijo; es *potentia oboedientialis* para la gracia sobrenatural de la filiación. Toda criatura es un eco del Hijo y está encauzada a El. De ahí que se encarnase el Verbo eterno y no el Padre o el Espíritu Santo. La creación toda tiene un carácter sacral, considerada ésta en su ser natural; es *verbum Patris* en el tiempo. Este carácter religioso del mundo es metafísicamente inseparable del ser de las cosas. Francisco sintió esta idea en lo más profundo de su alma. El Seráfico Doctor sistematiza esta teología vivida de su Santo Fundador.

3. La tercera persona procede por liberalidad o espiración del Padre e Hijo.—En la Divinidad precisa poner la tercera persona, que procede por modo de liberalidad; y de ahí que se llama *Donum*. La razón es la perfección del amor, de la emanación y de la voluntad, que, siendo liberalísima, no puede menos que producir persona, como la naturaleza, siendo fecundísima, produce también persona [148]. La emanación por modo de liberalidad es de dos clases: "aut sicut volitum, aut sicut ratio volendi, sive aut sicut donatum, aut ratio donandi". El primer modo se aplica a las criaturas; el segundo, a la tercera persona; la *ratio volendi et donandi* es intrínseca a la voluntad perfectísima [149]. Hemos dicho que las dos formas de emanación perfecta son: la de naturaleza y la de voluntad. La primera es generación; la segunda, espiración. Ahora bien: existiendo en la Divinidad emanación por modo de voluntad, es necesario "quod inter omnes sit prima et nobilissima". En las criaturas nada hay tan delicioso como el amor mutuo, y sin amor no existe la felicidad. Si en la Divinidad la emanación es por modo de liberalidad, precisa sea primera y suma y, consiguientemente, por amor [150]. Además, el amor tiene la perfección de la delectación, de la unión y de la rectitud *ex mutualitate*, y así en la divinidad tiene que proceder el Espíritu Santo de la mutua caridad del Padre e Hijo [151]. La unión y la armonía amorosa entre el Padre e Hijo no se realiza por ellos propiamente hablando [152], sino que son unidos por un lazo diferente de las dos personas, y que es persona, el Espíritu Santo. El es el amor perfectísimo [153], y, por consiguiente, el lazo de amor perfectísimo.

148 I *Sent.*, d. 10, a. 1, q. 1, concl. (I, 195).
149 I *Sent.*, l. c.
150 I *Sent.*, d. 10, a. 1, q. 2 in corp. (I, 197-8).
151 I *Sent.*, d. 10, a 1, q. 2 in corp. (I, 199).
152 August., VI *De Trin.*, c. 5, n. 7 (PL 42, 928).
153 Dionys., *De div. nom.*, c. 4, § 15 (PG 3, 714).

En la Divinidad es El el *vinculum amoris* que une al Padre y al Hijo [154]. El Espíritu Santo es la unión del Padre e Hijo [155]. Siendo, pues, el *communio amborum*, le llamamos con toda propiedad amor [156].

De esta manera procede el Espíritu Santo como hálito o soplo del Padre e Hijo, al que acompaña la naturaleza divina de sí difusiva. Procede el Espíritu Santo del primer y más noble acto de la voluntad, del acto amoroso, en forma de amor, de la suprema plenitud del amor y como complemento de la Divinidad. El es el amor fecundo personificado, la fuerza amorosa unitiva *(unitiva virtus, unitas amborum, nexus amoris et vinculum caritatis)* [157]. Cuando llamamos al Espíritu Santo Espíritu de amor, no queremos con ello significar el amor de la simple complacencia, con el cual cada persona ama la esencia divina; tampoco aquel amor activo con el que Padre e Hijo espiran la tercera persona, sino el amor personal que como supremo fruto de la armonía pasiva entre Padre e Hijo procede de ellos y al propio tiempo es persona. El Espíritu Santo es el amor pasivamente concebido, amor hecho persona, fruto y don de amor del Padre e Hijo. Para mejor entenderlo trae San Buenaventura un ejemplo:

Esposo y esposa se aman. Se aman con amor social, para vivir apoyándose mutuamente; se aman con amor conyugal y fecundo, en miras a la procreación. Si la prole fuese sólo resultado de la concordia de voluntades, sería amor propiamente dicho, hipóstasis [158]. La vida fecunda y santísima de amor en la Trinidad, que se complementa en la espiración, es considerada por San Buenaventura como el supremo modelo de toda fecundidad común, tanto en lo corporal como en lo espiritual, tanto en el orden natural como en el sobrenatural. En el matrimonio, el *amor socialis* se convierte en *amor coniugalis*. En la Trinidad, el amor estrictamente espiritual, por el que las personas son unas y se poseen mutuamente, es hipóstasis, persona; de una manera completamente distinta, aunque con cierto parecido, el niño es la personificación vital del amor conyugal de los esposos en el matrimonio cristiano.

Siendo el Espíritu Santo emanación de la voluntad, ¿será la espiración libre? Nuestro Santo dice a este propósito: "Mientras en la generación del Hijo aparece más la unidad, en la espiración del Espíritu Santo, sin embar-

154 I *Sent.*, d. 10, a. 2, q. 2 (I, 202).
155 *Comment. in Ioannem*, c. 17, n. 11 (VI, 470).
156 August., *De Trin.*, 15, c. 19, n. 37 (PL 42, 1.086-87).
157 Cf. I *Sent.*, d. 11, a. unic., q. 1 in corp. (I, 211); I *Sent.*, d. 10, a. 2, q. 2 in corp. (I, 202).
158 I *Sent.*, d. 10, a. 2, q. 1, concl. (I, 201).

go, se hace más patente la libertad" [159]. No obstante, la espiración no es libre del Padre e Hijo en el sentido de poder prescindir de ella; pues, si esto sucediera, perdería la Divinidad el amor personal y con ello Dios dejaría de ser Dios. Allí donde el calor amoroso del Espíritu Santo no actúa, no hay más que atmósfera invernal, frío y muerte.

La libertad con la que espiran el Padre y el Hijo al Espíritu Santo es esencialmente distinta de la libertad con que Dios crea las criaturas, pues esta última no es un querer necesario, y la primera sí. Las criaturas aparecen en el mundo "sicut volitum aut sicut donatum" [160], como un don, como un regalo que dispensa Dios *ad extra*. El Espíritu Santo no procede del Padre y del Hijo de esa forma. El no es ni *volitum* ni *donatum* fuera del ser de Dios, pues entonces sería criatura, sino que procede más bien como fundamento de lo querido y de lo donado, *ratio volendi, ratio donandi*. La esencia de Dios se le comunica, y tiene con el Padre e Hijo la misma esencia divina. El es la mano dadivosa de la Divinidad, y no sólo el *donum;* más dador que dado, *ratio donandi: Donum* sólo en cuanto es fundamento de lo que se da y su tendencia básica es el dar [161]. Ahora bien, radicando la facultad del querer, amar y dar *(ratio volendi et donandi)* esencialmente en la voluntad, el Padre y el Hijo deben espirar al Espíritu Santo necesaria, pero libremente, sin que se produzca nada fuera de la Divinidad. La base del querer y del dar pertenece a la estructura íntima en la voluntad más perfecta [162].

La razón propiamente dicha de la espiración del Espíritu Santo es la perfección del amor divino, que, procediendo de la voluntad más perfecta, tiene que derramarse de la forma más perfecta, la personal. Y porque la voluntad divina es fecunda de la manera más sublime, producen Padre e Hijo una nueva persona [163].

San Buenaventura, que al tratar de la generación del Hijo se manifiesta más inclinado a la concepción griega que a la latina, critica la actitud griega al tratarse de la procesión del Espíritu Santo. Las personas, según ellos las procesiones, arrancan del Padre, pasando por el Hijo al Espíritu Santo, de suerte que el Hijo juega el papel de medio *(a patre per filium)*, mientras que para los latinos el Padre e Hijo, idealmente después de la generación, y en la misma comunicación completa y perfecta de la generación va incluída la fuerza de la espiración, como principio

[159] I *Sent.*, d. 12, a. unic., q. 4 (I, 225).
[160] I *Sent.*, d. 10, a. 1, q. 1 in corp. (I, 195).
[161] Cf. Act. 2, 38; 8, 19.
[162] I *Sent.*, d. 10, a. 1, q. 1 in corp. (I, 195).
[163] I *Sent.*, d. 10, a. 1, q. 2 ad 3 (I, 198).

inmediato de la misma. En la concepción griega se recalca más el que el Hijo recibe su ser personal completo, que incluye también la espiración del Padre. Los latinos explican mejor el acto único en el que Padre e Hijo espiran al Espíritu Santo. Como la generación, así también la espiración es una realización eterna. No es un acto al que se deciden Padre e Hijo o algo que sobreviene a su ser personal, como atributo; es más bien la espiración una misma realidad con el ser personal del Padre e Hijo, ya que en Dios no existe ninguna diferencia formal en relación con el contenido esencial. Como el Padre es el hecho de la generación, es también de la espiración. Como el Hijo es el ser engendrado, así es El también la espiración. Sin embargo, el Padre e Hijo son la espiración en forma que el acto mismo de la espiración no se multiplica, de la misma manera que el Padre e Hijo son la misma esencia sin que ésta se multiplique. El acto de la generación y de la espiración son idénticos objetivamente, y virtualmente diferentes. Sobre estos paralelismos entre griegos y latinos, el Doctor Seráfico dice: "In hoc melius intellexerunt latini quam graeci, quia comparaverunt processionem aeternam processioni magis spirituali... Latini melius, quia spiritualiori et similiori similitudini aptaverut scl. spirationi amoris interioris" [164]. Pero nuestro Doctor, respetuoso siempre con los doctores griegos, hace honor a sus teorías al afirmar, como lo hizo San Agustín, que el Espíritu Santo procede *principaliter* del Padre por su autoridad [165].

a) *El Espíritu Santo en relación con la creación, en especial con la criatura inteligente.* — Sería exponer a medias los grandes rasgos trinitarios del Doctor Seráfico si no indicásemos el valor de su doctrina en el orden práctico y religioso. El fin que se propone San Buenaventura es el llegar a la sabiduría, la cual no se consigue sin vivir las verdades reveladas. Sería pura gimnasia mental el contentarnos con una fría especulación teológica sin observar la relación íntima que tiene la teoría con la práctica. Las ideas son como el plomo, que tiende al centro de gravedad. Y así, frente al panorama que nos ofrece el tesoro revelado, no cabe más actitud que la de hacer descender las ideas o las verdades al centro de gravedad que es la obra. Y viendo los íntimos lazos que nos tiende el Padre bondadoso, nos convenceremos de la actitud vital que hay que tomar frente a Dios. Hagamos una proyección de la doctrina sobre el Espíritu Santo a nuestra vida religiosa.

[164] I *Sent.*, d. 11, a. unic., q. 1 (I, 211).
[165] I *Sent.*, d. 12, a. unic., q. 2 in corp. (I, 222).

La generación del Hijo en la Santísima Trinidad tiene por objeto el presentar al Padre una persona con la que pueda conversar y recibir el íntimo y entrañable ósculo de amor. De la misma suerte, el Padre e Hijo crean el mundo para establecer con él un consorcio amoroso. La comunión de amor de las tres divinas personas es el complemento de la Divinidad. De la misma suerte, la relación de amor de Dios con la creación, *imagen* creada del amor entre Padre e Hijo, que es el Espíritu Santo, da al cosmos su última perfección y sentido. Lo que es el Espíritu Santo entre el Padre e Hijo, eso es el orden de amor creado en su vital realidad entre Dios y la criatura. La creación existe para devolver a Dios el amor que de El recibe a imagen y semejanza de la Trinidad. La fuente del amor mutuo entre criatura y Creador es, como en la Trinidad, el Espíritu Santo.

En relación con las palabras del libro de la Sabiduría [166]: *Tú todo lo creaste con peso, número y medida,* declara San Buenaventura que las criaturas son efecto de la Trinidad creadora por triple género de causalidad, a saber: causalidad eficiente, de la cual se deriva la unidad, el modo y la medida; causalidad ejemplar, de la cual reciben las criaturas la verdad, la especie o forma y el número, y causalidad final, de la cual las criaturas reciben la bondad, el orden y el peso [167]. El peso es la esencia de los seres, la tendencia a buscar el lugar que les corresponde, como el centro de gravedad en los cuerpos pesados. El fin atrae, provoca el amor con su correspondiente tendencia. El fin supremo es la esencia divina. Ella es el *centrum* por el que se siente atraída la voluntad, que por el amor, como por imán, es impelida hacia Dios [168]. La comunión amorosa *(communicatio in amore)* del Padre e Hijo es el Espíritu Santo, la eterna y bienaventurada comunión de la Divinidad, su ósculo personal [169]: "Quia Pater et Filius communicant in uno Spiritu et... ille Spiritus est amor... ideo communicant in eo ut in uno" [170]. En este sentido escribe el melifluo maestro San Bernardo: "El ósculo suavísimo y sacratísimo del amor que procede de Jesús y del Padre es un ósculo *quod osculanti osculatoque commune est*" [171]. Y con ese eterno ósculo de la Divinidad, siempre en los labios del Padre y del Hijo, besa a nuestra alma la Santísima Trinidad secretamente y en las horas de amoroso coloquio. Es el principio de la gran

[166] Sap. 2, 21.
[167] *Brevil.*, II, c. 1.
[168] Scotus, *R. P.*, I, d. 17, q. 12, n. 8 (XXII, 211).
[169] I *Sent.*, d. 2, a. unic., q. 1, concl. (I, 211).
[170] I *Sent.*, d. 10, a. 2, q. 2, concl. (I, 202).
[171] *Serm. 8 in Cant.*, nn. 1 et 2 (PL 183, 811).

comunión que tendrá su plenitud en la gloria, y que radica en el don de la filiación de hijos de Dios. Por el don de la filiación se nos da el regalo más esencial del Espíritu Santo; nos da con El no solamente la figura de su esencia y de su ser, sino a El mismo. El penetra en lo más profundo de nuestra alma para activar el amor, amor mutuo que clama al Padre, amor de solidaridad, pues todo eso es El en persona. El Espíritu Santo no está en nosotros exteriormente o permanece en la periferia de nuestro ser, porque El no es un querer externo *(volitum)*, sino la raíz más profunda del amor *(ratio volendi)*.

La solidaridad del Padre y el Hijo vive sólo en el Espíritu Santo. El es la misma solidaridad, El confirma nuestra filiación de hijos de Dios [172]. Sólo esto pedimos a Dios: el don de la filiación, aquella fuerza abrasadora y dulce del amor por la cual Dios nos hace sus hijos y nosotros le tenemos por Padre. El afecto amoroso del Padre al Hijo y de las tres personas entre sí es, entre todos los afectos, el primero y la raíz de todos los demás... Por eso el Espíritu Santo es el *donum* en el cual van incluídos todos los demás, así como toda la felicidad de los seres espirituales. Por eso entre las criaturas no hay nada tan apetecible como el amor mutuo, y sin el amor no existe la felicidad [173]. El es la fuente y causa de la gracia, es el amor personal. Todo amor de El procede. El amor humano y la *caritas,* dice el Seráfico, tiene el correspondiente amor en Dios, no sólo el *amor essentialis,* sino el personal; por eso el Espíritu Santo es el amor con que amamos a Dios, no sólo por cuanto es causa eficiente del mismo, sino también causa formal; no en el sentido de que sea El mismo la perfección esencial de nuestro amor, sino la imagen y modelo [174].

b) Otra de las consecuencias que saca el Seráfico Doctor de la doctrina sobre el Espíritu Santo es la de que la teología tiene que ser sabiduría. El Santo Fundador había escrito: "Aquéllos son muertos por la letra que sólo aspiran a saber muchas cosas para aparecer sabios ante los demás. Los religiosos que miran sólo a la letra y no al espíritu de las Sagradas Escrituras, son muertos por la letra, como dice el Apóstol [175]. Aquellos, empero, que están animados por el Espíritu de la Escritura no sólo exponen el texto, sino que con la palabra y el ejemplo *(verbo et exemplo)* restituyen al Todopoderoso, del cual procede todo bien,

[172] Rom. 8, 15.
[173] I *Sent.*, d. 10, a. 1, q. 2 in corp. (I, 197-198).
[174] I *Sent.*, d. 17, p. 1, dub. 5 (I, 306).
[175] II Cor. 3, 6.

lo aprendido" [176]. De acuerdo con ese espíritu, San Buenaventura elabora una teología piadosa, que la entronca con el dogma trinitario: el Espíritu Santo no procede del Padre e Hijo porque amándose se conocen, pues tendríamos que por el conocimiento del amor, más que en el mismo amor, tendría origen la espiración de la tercera persona. No es propiamente el conocimiento del Padre e Hijo en virtud del amor mutuo, ni tampoco el amor de ambos, el fundamento de la espiración, sino el amor común y mutuo de ambos a la común esencia divina. De esta forma no sólo la espiración, sino la Divinidad queda libre de un excesivo intelectualismo [177]. De donde se deducen consecuencias de orden práctico para la teología: en el Hijo, la sabiduría del Padre, no acaban las procesiones divinas, sino en el Espíritu Santo, que es el amor. Después que el Logos, ciencia y sabiduría, ha sido engendrado, espira con el Padre al Espíritu del amor. Por consiguiente, la manifestación de Dios *ad extra*, la Revelación, no puede ser nunca una ciencia teórica, sino una *amorosa sabiduría*. Sin el Espíritu de amor no puede existir el Logos. Por lo tanto, la criatura no encontrará su felicidad colmada si no es en él amor. Todo racionalismo debe ser descartado por completo.

San Buenaventura lo expresa con la clásica fórmula. Nuestra palabra humana es modelo perfecto del Verbo divino, cuando a los pensamientos acompañan el afecto del amor *(iuncta sibi affectiva et operativa)*. De donde San Agustín dice: "Verbum est cum amore notitia" [178]. San Bernardo decía a este propósito: "La doctrina del Espíritu Santo no fomenta la curiosidad o el deseo de acumular conocimientos, sino que enciende en el amor. Por eso la esposa del Cantar de los Cantares gime por el beso, esto es, clama al Espíritu Santo, por el cual, juntamente con el pleno sabor de la ciencia, debía alimentarla con el manjar de la gracia: "Scientia in osculo data" [179].

§ VI. Estructura de la plenitud de la vida divina

1. La simplicidad y la trinidad.—El Dios trino es metafísicamente simple, esto es, no está constituído por diferentes modos de ser. En El no existe la dualidad de esencia y existencia, esencia y propiedades, facultades y actividades, etc. Las propiedades subsistentes en Dios son una

[176] S. Franciscus Assis, *Admonitio 7:* «Opuscula», 10.
[177] Duns Scotus, *Ox.*, I, d. 12, q. 1, n. 10 (IX, 860).
[178] I *Sent.*, d. 27, p. 2, a. unic., q. 4, concl. (I, 490).
[179] *Serm. 8 in Cant.*, n. 6 (PL 183, 812-13).

misma cosa con la esencia, que es realidad absoluta. Las propiedades en Dios no pueden ir separadas como las aguas de dos ríos, sino que constituyen una única realidad, y esto precisamente porque cada una recibe su carácter específico de la esencia divina. En virtud de la plena realidad de Dios, no se concibe en El la división entre facultad o potencia y acto. Así diremos que Dios es el acto de su amor, de su justicia, misericordia, etc.

¿Cómo podremos compaginar esta absoluta simplicidad del ser divino con la trinidad de personas? Oigamos a nuestro Santo Doctor San Buenaventura: El primer principio es a la vez trino y simplicísimo, de suerte que ni la trinidad excluye la suma simplicidad, ni la suma simplicidad excluye la trinidad. Para aclarar estos conceptos hay que notar dos cosas: los diversos modos de las distinciones personales y de las atribuciones divinas.

Según Ricardo de San Víctor [180], las personas se distinguen por el origen, la cualidad y por ambas cosas a la vez. Por el origen se distinguen las divinas; por la cualidad, las angélicas, y por el origen y la cualidad, los hombres. Las personas divinas, por tener una substancia común y carecer en absoluto de accidentes, no se distinguen por la cualidad, sino por el origen [181]. Su origen es de la misma persona, por sí misma, de suerte que, como Dios entendiéndose a sí mismo es su inteligencia, así el Padre engendrando por sí mismo es su misma generación; lo mismo podemos decir del Hijo. Si la persona es su propio origen, no existe en ella composición ninguna, es simple como la esencia. De donde la persona es esencia y propiedad; la esencia es propiedad y persona, y la propiedad, persona y esencia. Por lo tanto, no existiendo ninguna composición, es simple la persona [182]. La diferencia está en la manera de poseer la esencia divina, es decir, en la relación de las personas. El Padre posee el ser divino *a se*, el Hijo *ab alio*. Esto no incluye composición, y, sin embargo, es distinción formal [183].

San Buenaventura es el precursor de Escoto en la teoría de las distinciones, y así quiere expresar el concepto de distinción formal bajo las denominaciones *diversus modus se habendi, differentia attributionis* [184]. Dicho sea de paso que si la palabra *origen* la tomamos como sinónimo de

[180] Lib. IV, c. 13.
[181] *De myst. Trin.*, q. 3, a. 2.
[182] *De myst. Trin.*, q. 3, a. 2.
[183] *De myst. Trin.*, q. 3, a. 3.
[184] Sobre el alcance de la distinción formal en la Escuela franciscana cf. M. Oromí, *Teoría de las distinciones en el sistema escotista*, en «Verdad y Vida», 1947, n. 19, p. 258 ss.

principio o causa de una cosa, en este sentido no se puede afirmar que el Padre sea causa del Hijo, y éste efecto del Padre, y el Padre e Hijo causa del Espíritu Santo, pues esto llevaría incluída la composición. Por eso afirma el Santo Doctor que las divinas personas son origen de sí mismas. En ellas, todo cuanto se refiere al ser o a la esencia tiene que ser simplicísimo, no puede haber diferencia alguna. Además, todos los predicados dichos en sentido absoluto tienen que referirse a la substancia o esencia, a excepción de la relación que expresa *modum essendi respectivum*. Sólo la relación de paternidad, filiación y espiración establece las diferencias [185]. Las personas, que, según el dato revelado, establecen las diferencias en la Divinidad, consisten, en la mente del Seráfico Doctor, en relaciones caracterizadas como un *principium originale*.

Al afirmar el Santo Doctor que el origen de las personas les proviene de sí mismas, no hace más que explicar el pensamiento griego, claramente expresado por Ricardo de San Víctor, de que la persona está formalmente costituída por una relación de origen frente a su propia naturaleza. En el hombre, persona finita, la naturaleza es algo que la persona tiene, pero que le es dado. En Dios, su naturaleza no está obtenida: la tiene por sí mismo. Por eso es persona infinita. Y por eso es también infinita su fecundidad. Que esta fecundidad sea productiva de personas, éste es el misterio. Con nuestra pobre inteligencia podemos sólo barruntar alguna luz sobre el misterio. Veámoslo. La esencia de Dios es personalmente subsistente y su subsistencia personal le viene de no ser recibida. Pero del sujeto nacen sus perfecciones: en ellas se expresa la riqueza oculta de la esencia. Como Dios es acto puro, estas perfecciones no añaden nada real a la esencia, como no sea su propia explicitud. Entonces la esencia reviste un segundo modo de ser personal. Es la misma esencia de la primera persona en cuanto verdad sobre su propio ser. La primera persona, por el éxtasis infinito de su ser, se hace infinitamente potente en el Hijo. Y, por tanto, se convierte en Padre en el momento mismo en que por su expresión queda engendrado el Hijo. Por eso San Buenaventura pudo llamar al Padre *generatio inchoata*, y al Hijo, *generatio completa*. Es la personificación de la *ousía* y de la *dynámeis*. El Hijo es la personificación de la *dynamis* del Padre, es su perfección engendrada, porque la *dynamis* es, en todo ser vivo, la expresión genética de su naturaleza. Pero estas perfecciones son precisamente toda y sola la verdad de la esencia; tan verdad, que en cuanto esencia son idénticas a ellas. Si ahora expre-

[185] *De myst. Trin.*, q. 3, a. 2.

so estas perfecciones como actos que se vierten idénticamente a la esencia, haciendo de ella la expresión de un "acto puro", habré personificado el aspecto de *energeia* del ser divino; es la persona del Espíritu Santo [186]. Así, el Doctor Seráfico, heredando la tradición griega a través de Ricardo de San Víctor, hace consistir la razón formal de la personalidad en la relación de origen, o, como dice Zubiri [187] con término no del todo preciso, en el *ex*. Los tres modos del *ex* son las tres personas, cuya mutua implicación asegura la unidad del ser divino como acto puro, su simplicidad. La absoluta simplicidad de Dios nos manifiesta la plenitud absoluta en la unidad más radical. Ninguno de los atributos, decisiones y hechos divinos tiene preponderancia a costa de otros, ya que se armoniza cada atributo con otros atributos, cada decisión con otras decisiones, cada hecho con los demás hechos en la unidad de esencias. Esto nos da la garantía de que todo atributo conserva su lugar y medida, si podemos hablar de medidas en Dios. Así, la justicia divina es esencialmente bondadosa, y su bondad, esencialmente justa; su omnipotencia, esencialmente sabiduría, y su sabiduría, esencialmente omnipotente. Frente a la limitación humana y la dificultad de encontrar la armonía moral de nuestras facultades, el Doctor Seráfico nos presenta a la simplicidad y trinidad de Dios como norma ejemplar a la que debemos ajustar nuestros actos.

2. LA INFINIDAD Y LA TRINIDAD EN DIOS. — El ser divino es infinito porque es simplicísimo en grado sumo. A esta suma simplicidad le corresponde lo infinito *quoad se* y en su poder; lo que es sumo *in se* es uno y, por consiguiente, sin partes, límites, determinantes, ni nada que le incluya en algún género; por cuyo motivo está *extra omnia et super omnia*. En El está siempre la plenitud del ser y del poder. Donde está el ser, allí está el centro, origen y fuente del poder. Cuando el ser y el poder se dan simultáneamente, son infinitos [188]. Pero ¿cómo se compagina lo infinito de Dios con la trinidad de personas? El Doctor Seráfico responde que lo infinito no se atribuye a Dios por defecto, sino por exceso, no de superfluidad, sino de perfección y grandeza, suma perfección. En las procesiones trinitarias existe la inmensidad en el producente, en lo producido y en el modo de producir, pero no en el número que sería defecto y superfluidad. Existen dos modos de emanación: de naturaleza y de liberalidad; y como dos personas no

[186] Cf. XAVIER ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid 1944), p. 502 ss.
[187] L. c., 510.
[188] *De myst. Trin.*, q. 4, a. 1.

pueden abarcar perfectamente la inmensidad de la virtud producente, debemos afirmar al Dios uno, trino e infinito [189].

San Buenaventura es latino de inspiración helénica, como Ricardo de San Víctor y Alejandro de Halés, su maestro, los cuales consideran el ser de Dios, en su íntima realidad, como amor efusivo, y su efusión tiene lugar en su propia vida personal, en la creación y en la deificación por la gracia. Así, la emanación de naturaleza, arriba indicada, es el amor natural, que es la tendencia que, por su propia naturaleza, inclina a todo ser hacia los actos y objetos para los que está capacitado; la emanación de liberalidad es el amor personal en que el amante no busca nada, sino que, al afirmarse en su propia realidad substantiva, la persona no se inclina por naturaleza, sino que se otorga por liberalidad. En la medida en que naturaleza y persona son dos dimensiones metafísicas de la realidad, el amor, tanto natural como personal, es también algo ontológico y metafísico [190]. En Dios, las dos emanaciones de naturaleza y liberalidad son unidad pura, es su propia realidad. En Dios precisamente asistimos a la raíz pura del ser, y, por tanto, en El no puede entenderse el ser sino desde su bondad. Por eso su ser infinito tiende a comunicarse como fuente infinita, *fontanalis plenitudo*, a personas que puedan amarle infinitamente. Así, el Padre engendra al Hijo, igual en esencia, y encuentra en El a un Tú infinito; y como el amor no quiere permanecer sólo, Padre e Hijo espiran al Espíritu Santo, que ama y se deja amar infinitamente [191]. Con el Espíritu Santo queda cerrado el círculo de amores en las procesiones o emanaciones divinas; El es el complemento de la Trinidad. Las emanaciones perfectas son sólo dos: por modo de naturaleza (generación) y de voluntad (espiración); y como ambas existen en Dios [192], acto puro, las personas no pueden ser más de tres. Incluso por la trinidad infinita llegamos a la unidad infinita de Dios, ya que, concibiendo a Dios como amor, tiene que expansionarse en tres personas infinitamente, por la misma naturaleza del ser divino, y con estos dos modos únicos de emanación perfecta, naturaleza y liberalidad, quedando con ello perfectamente armonizada la infinidad de Dios con la trinidad de personas.

3. La eternidad de Dios y la Trinidad. — El ser divino es eterno por ser simple e infinito. Lo infinito no tiene principio ni fin. Si tuviera uno de los dos, sería limitado y reducido, faltándole la suma inmensidad. Lo simple no

[189] *De myst. Trin.*, q. 4, a. 2.
[190] Cf. Xavier Zubiri, l. c., 480.
[191] Scotus., *Ox.*, III, d. 28, q. unic., n. 2 (XV, 378).
[192] *Brevil.*, I, c. 3 (BAC I, 211).

tiene antes ni después ni composición alguna. La simplicidad suma lleva consigo la simultaneidad perfecta, y la suma inmensidad excluye toda limitación. Suma simplicidad y suma inmensidad constituyen la eternidad. Boecio la define: "Vitae possessio interminabilis et tota simul". Y como la inmensidad y simplicidad sumas sólo se encuentran en Dios, a nadie sino a El se debe atribuir esta propiedad de lo eterno. Además, estando aquéllas sobre nuestra imaginación y valoración, llegaremos de alguna forma a entender la duración de la eternidad si empezamos por rechazar todo lo que sea producto de la fantasía. Ambas propiedades del ser de Dios deben siempre ir unidas, para poder predicar de El una duración infinita y simplicísima y, por consiguiente, verdadera permanencia de su ser, que carece de todo principio y cambio... Con ello podrá el entendimiento humano sacar algunas consecuencias, aunque a la fantasía parezcan contradicciones...

En las criaturas encontraremos también, si bien imperfectos, vestigios de la eternidad, y por los que nos podemos remontar a Dios. En el alma, espejo e imagen de Dios, hay un recuerdo de lo pasado, inteligencia de lo presente y previsión de lo futuro. Todo está simultáneamente en el alma, de suerte que en ella, substancia espiritual, se congregan y unen los acontecimientos de los tiempos. Pero, siendo ella limitada y recibiendo el objeto de la cosa externa, carece de simultaneidad perfecta. Dios, por el contrario, no recibe nada ni se deja limitar por nada, y, por consiguiente, se debe entender necesariamente en El todo presente, sin principio ni fin. Esto es entender la eternidad. En el tiempo, en cambio, que es huella de lo eterno, existe el pasado, presente y futuro; haciéndose el futuro presente y después pasado, resplandece de algún modo la eternidad en los seres mutables y en el mismo movimiento. Si el presente se entiende radicando en un ser inmutable y fijo, que no tenga principio ni fin, habremos comprendido la eternidad [193]. No obstante estos argumentos, el Seráfico Doctor, convencido de nuestra cortedad y limitación, concluye con las palabras de San Agustín: "Cum aliquid aeternum mente capimus, in hoc mundo non sumus" [194]. Lo decisivo en el concepto de la eternidad no es la carencia de principio y fin, la duración, sino la concreción del ser y de la vida suma en un punto. Tiempo y eternidad se excluyen [195]. Dios no está entre dos abismos de la nada, como dice Heidegger, hablando de los seres finitos. De la vida interna de Dios no se puede escribir

[193] *De myst. Trin.*, q. 5, a. 1.
[194] L. c.
[195] August., *In Ioan. evang.*, 23, 9.

historia; en El no existe el pasado y futuro, no vive de recuerdos y esperanzas, es un eterno presente. Eternidad es modo de ser de Dios; por ella es Dios esencialmente diferente de las criaturas; ella expresa la plenitud de ser y vida con la suma simplicidad [196]. Ahora bien, siendo la eternidad un modo necesario del ser o de la esencia de Dios y siendo ésta común a las tres personas, la eternidad no excluye a la trinidad, sino que necesariamente la incluye [197]. Además, el ser de Dios, amor en acto puro, encuentra en las personas, hablando en lenguaje humano, el desarrollo infinito y eterno de su actividad.

4. La inmutabilidad de Dios y la trinidad.—El fundamento teológico y racional de la inmutabilidad de Dios lo apoya San Buenaventura en la misma esencia de Dios y sus propiedades, que excluye todo lo fugaz y perecedero; y en esto están de acuerdo no sólo los santos, sino todos los de sana razón. La simplicidad es incompatible con la composición o descomposición que ocurre en todo cambio; con lo infinito, que excluye todo aumento o disminución; con lo eterno, que no admite mutación ni en la voluntad, ni en el poder, ni en el saber, ya que todo lo que puede, sabe y quiere, eternamente lo puede, sabe y quiere [198].

Por otro lado es evidente, y además de fe, que Dios no ha actuado toda su omnipotencia desde la eternidad, ya que la creación y el gobierno del mundo se realizan en el tiempo; la acción de Dios no existía realizada, y la creación es acto de su voluntad. Pero la realización de la acción externa no es formalmente un cambio en el que lo realiza, y, en Dios, la acción externa no se produce por el movimiento de diversas fuerzas e instrumentos, sino que es realización de su voluntad omnipotente. "In illo autem non alteram praecedentem altera subsequens mutavit aut abstulit voluntatem, sed una eademque sempiterna et immutabili voluntate res, quas condidit, et ut prius non essent, egit, quamdiu non fecerunt, et ut posterius essent quando esse coeperunt" [199].

La unión de Dios con la criatura en la encarnación y por la gracia sólo sufre mutación en la criatura, que es elevada por la gracia, y en la encarnación toma parte en la unidad de persona, mientras que Dios permanece inmutable [200]. Por ser Dios inmenso, lo mismo está dentro que fuera de las criaturas, y por ser simplicísimo, nada está distante de El;

[196] Cf. August., *In Ps.* 39, 4; XI *De civ. Dei*, c. 6; II *Confess.*, c. 13.
[197] *De myst. Trin.*, q. 5, a. 2.
[198] *De myst. Trin.*, q. 6, a. 1 in corp.
[199] August., XII *De civ. Dei*, c. 17.
[200] *De myst. Trin.*, q. 6, a. 1.

y así, el punto de partida y de retroceso de todo movimiento y cambio no puede aplicarse al ser divino [201]. Ahora bien, la inmutabilidad del primer principio no sólo no repugna a la intelección y al amor, sino que los incluye, porque la inmutabilidad suma necesariamente tiene que ser simple, eterna y actual "secundum plenitudinem actualitatis interminatae et perfectae" [202]. Y la actualidad plena y perfecta ha de tener necesariamente las dos emanaciones perfectas de que hemos hablado, la de naturaleza y de liberalidad, las cuales en Dios son personales; y así la trinidad de personas en Dios está en armonía con la inmutabilidad de su ser.

§ VII. La circumincesión y la igualdad

1. La circumincesión significa la unidad más absoluta y radical en el ser, pensar y querer. Es la expresión de aquella idea fecunda de la que nos habla San Juan [203]. "Ego in Patre, et Pater in me est". Los Padres griegos llamaron *perichoresis*, y con esta palabra quieren expresar el mismo sentido de la circumincesión de los latinos, aunque el contenido sea algo diverso. La teología latina piensa en una actitud de reposo, esto es, en un estar el uno en otro y las tres personas entre sí como efecto de las relaciones y de la absoluta unidad de la esencia. Los griegos piensan en la mutua compenetración de las personas, en la siempre actual y activa realización de la vida divina. Las personas son porque en todo momento están dándose la una a la otra. Claro que se debe evitar en esta concepción toda idea de tiempo. Ninguna persona divina puede subsistir sin la otra. En la teoría griega aparece más de relieve la circumincesión de las personas en su aspecto dinámico. ¿A cuál de las dos direcciones pertenece nuestro Doctor? Recordamos que en San Buenaventura el principio de las procesiones divinas es la fecundidad del ser de Dios, "propter summam et perfectam fecunditatem" [204]; que él recoge la herencia de Ricardo de San Víctor, quien a su vez explota la doctrina neoplatónica del *bonum diffusivum sui*, recibida por medio del Pseudo Areopagita y del *Liber de causis*. Para el Seráfico Doctor, el amor, el *bonum*, es el principio de la vida trinitaria. El amor en sentido metafísico no se refiere al acto de una facultad especial llamada voluntad, a diferencia del entendimiento, sino que el amor es

[201] L. c.
[202] *De myst. Trin.*, q. 6, a. 2 in corp.
[203] Ioan. 10, 11.
[204] I *Sent.*, d. 9, a. unic., q. 3 in corp. (I, 185).

para los griegos el éxtasis mismo del ser, algo que abarca *in radice* al entendimiento y a la voluntad, como facultades distintas; por ser activas son ya *dynámeis*, expresión del ser por su propia expansión [205]. El amor y el movimiento como pura actividad es para la teoría griega el principio de la vida trinitaria. Ahora bien, la *perichoresis* significa penetrar *(invadere)* y dar entrada *(capere)*. "Nostris temporibus saepe vocatur circuminsessio, quod vocabulum (circum-in) tamen minus aptum esse videtur ut profundus sensus vocabuli graeci exprimatur" [206]. Desde este punto de vista dinámico debemos entender la circumincesión en la doctrina bonaventuriana.

Allí donde se encuentre la substancia o esencia del Padre, allí está el Padre; y como la esencia del Padre es la del Hijo, luego el Padre está en el Hijo, y, por la misma razón, el Hijo en el Padre [207]. La perfectísima unidad de esencia con la distinción de personas es el fundamento de la circumincesión o *perichoresis* [208]. San Buenaventura resuelve, entre otras, la objeción siguiente: "Cuando dos cosas simples del mismo género existen juntamente *(simul)*, de suerte que el uno está en el otro, no se distinguen entre sí, como el punto está en el punto. Si el Padre y el Hijo son absolutamente simples, si el Padre está en el Hijo y el Hijo en el Padre, no se pueden distinguir". A lo cual responde el Seráfico Doctor: Es cierto que no existiría distinción si las cosas simples se tienen que distinguir de aquello en lo cual están, como el punto y la unidad; pero "quando se ipsis distinguuntur et in se ipsis substantificantur", entonces, aunque existan juntamente, no se confunden; y tales son las hipóstasis divinas [209]. Y aunque de esta compenetración o circumincesión no existen analogías en las criaturas, San Buenaventura se esfuerza en aclarar el concepto con una comparación: En la substancia del sol, luz y calor, encontramos una imagen que puede esclarecernos algo esta unión trinitaria. El vigor, calor y esplendor son el sol, y, sin embargo, existe una diferencia entre sí. Esto no impide que haya un mutuo cruzamiento, esto es, que "vigor est splendens et calens; splendor est vigens et calens; calor est vigens et splendens" [210]. Así, el Padre está en el Hijo, el Hijo en el Padre, y el Espíritu Santo en el Padre e Hijo, y éste en el Espíritu Santo.

[205] Cf. ZUBIRI, l. c., 501.
[206] I *Sent.*, d. 19, p. 1, a. unic., q. 4, scholion (I, 350).
[207] I *Sent.*, d. 19, p. 1, a. unic., q. 4 (I, 348).
[208] I *Sent.*, l. c., in corp. (I, 349).
[209] I *Sent.*, d. 19, p. 1, a. unic., q. 4 ad 2 (I, 349).
[210] *In Hexaëm.*, coll. 21, n. 2.

2. San Buenaventura trata con bastante detención el concepto de igualdad en las divinas personas. El elemento formal del concepto es para nuestro Santo el *respectus* de los supósitos, esto es, la relación; pluralidad de personas y unidad de esencia son causas de la igualdad [211]. Apoyándose en ideas agustinianas, el Seráfico Doctor estudia la igualdad bajo tres aspectos. Se pueden comparar dos cosas atendiendo a su origen. En sí consideradas, podrían diferenciarse por su magnitud, que Agustín llama en Dios *quantitas virtutis* y no *molis*. Puede también considerarse atendiendo a la fuerza de su actividad; todo lo cual tampoco establece diferencia en Dios [212].

¿Se puede encontrar la igualdad en las relativas diferencias? Las dos primeras personas se comunican, la tercera no. ¿Cómo se establece la igualdad? San Buenaventura responde que la no producción del Espíritu Santo no condiciona ninguna diferencia en la *bonitas essentiae*, pero sí en la *fecunditas personae*. Pero esta diferencia no es un *quis*, sino un *quid*. Los tres portadores de la naturaleza divina poseen su grandeza de la naturaleza, y, siendo ésta común a los tres, no puede existir, en razón de las diferencias relativas, ningún "plus aut minus habere bonitatis" [213]

Se ha establecido una analogía entre las relaciones íntimas trinitarias y los procesos externos, y, en consecuencia, se ha hablado de una potencia generadora. Desde este punto de vista podría decirse que la diferencia entre Padre e Hijo consiste en la diferencia de poder. San Buenaventura niega rotundamente el que la generación tenga alguna relación con la omnipotencia [214]. La generación es una propiedad que no tiene nada que ver con la potencia [215]. Que el Hijo no engendre no significa otra cosa sino que no es Padre; y lo mismo decimos del Espíritu Santo: "Si potest Spiritus sanctus esse Filius vel potuit, potest non esse Spiritus sive non spirari" [216]. El poder de las tres personas es intensiva y extensivamente igual [217]. Existe sólo un *ordo originis*, en cuanto al Padre le corresponde el poder por sí mismo; a las otras dos personas, por el Padre; al Espíritu Santo, por el Padre y el Hijo. Pero esto no significa un dominio del Padre, sino solamente autoridad. Esto no impide que sea igualmente noble el dar del Padre que el recibir del Hijo y del Espíritu Santo: "Habet aeque nobiliter, quia totaliter et

[211] I *Sent.*, d. 31, p. 1, q. 2 in corp. (I, 535).
[212] I *Sent.*, d. 19, p. 1, q. 2 in corp. (I, 345).
[213] I *Sent.*, d. 19, p. 1, q. 2 ad 3 (I, 345).
[214] I *Sent.*, d. 7, dub. 2 (I, 144).
[215] L. c., dub. 1 (I, 144).
[216] I *Sent.*, d. 7, dub. 3 (I, 145).
[217] I *Sent.*, d. 20, a. 1, q. 1 et 2 (I, 368).

essentialiter" [218]. En el *Itinerario* contempla el segundo querubín las propiedades de las personas divinas, maravillándose de la coigualdad *cum ordine* [219].

§ VIII. La unidad de la acción divina

Nuestro Santo trata esta cuestión en los capítulos 5 y 6 del *Breviloquio*, primera parte, que anuncia: "De la unidad de la naturaleza divina en la multiplicidad de apariciones". "De la unidad de la naturaleza divina en la multiplicidad de apropiados".

En Dios son indivisas la naturaleza, la virtud y la operación de la Trinidad [220]; todos los términos son esenciales igual e indiferentemente a todas las personas [221]. Con mucha más razón es la naturaleza divina principio de la actividad exterior, y esto porque no existe ninguna contradicción relativa, no sólo desde los diversos puntos de vista, sino aun mirándolos desde el mismo punto [222]. Th. Regnon ve en esta concepción bonaventuriana ideas de la concepción griega acerca de la acción de Dios; el Padre obra *in Verbo*, o *in principio id est in Filio*, o *per Filium*, o *per artem*. Con otras palabras del Santo: El Padre es sumamente poderoso, sumamente sabio, sumamente estable. La suma estabilidad conviene al Padre en cuanto es en sí; la suma sabiduría, en cuanto es en el Hijo; la suma santidad, en cuanto es en el Espíritu Santo [223].

a) *Las manifestaciones divinas.*—La primera clase de realidad tiene por fin la revelación de Dios de una manera general, que se extiende a todo lo creado, y de una forma especial, que es la inhabitación de Dios en las criaturas racionales, que es inseparable de la donación de la gracia santificante. Esta inhabitación nos hace deiformes y, por consiguiente, tiene virtud para llevarnos a Dios, para permanecer en la posesión del mismo. Toda la Santísima Trinidad habita en nuestros corazones [224]. Las manifestaciones son algo externo. El primer Principio, a pesar de ser inmenso e incircunscriptible, incorpóreo e invisible, eterno e inconmutable, es, con todo, principio de las cosas espirituales y corporales, de las naturales y de las gratuitas, y, por lo mismo, también de las cosas mudables, sensibles y circunscritas, por las cuales Dios se manifiesta y se da a conocer [225].

Ahora bien, la diversidad de personas y la posibilidad de hacer referencia a cada una de ellas por un signo externo no da el hecho de que cada una y todas juntas puedan manifestarse. Cuando se dice, pues, que el Espíritu Santo apareció bajo la figura de paloma o de lenguas de fuego, no es por un nuevo vínculo o efecto especial, sino por la unión que hay entre la cosa significada y el signo especialmente deputado a ella por el modo y por el origen [226]. El Hijo aparece en forma humana. Las diversas formas de las manifestaciones las justifica San Buenaventura por el fin que persiguen. Como Redentor y Mediador, era el Hijo la *unio extremorum*. El Espíritu Santo, en su misión diversa de dador de la gracia y maestro, no podía ser representado por un solo signo; necesitaba de varios: "Flatus declarat spiritum, ignis amorem, columba donum, ignis amorem propter fecunditatem" [227].

b) *Las misiones divinas.*—Activamente consideradas, son la actividad revelada del principio productivo, y, por consiguiente, son propias sólo del Padre y del Hijo. Objeto de la misión sólo puede ser una persona que procede por emanación, esto es, Hijo y Espíritu Santo. Por lo dicho se ve que son impropias y necesitan ser explicadas las expresiones: "El Espíritu Santo se envía a sí mismo", "El Espíritu Santo envía al Hijo", "El Hijo se envía a sí mismo" [228]. San Buenaventura, que en este punto rechaza la doctrina de su maestro Alejandro, mantiene el mismo criterio en el comentario a las *Sentencias*, si bien allí trata con mucha suavidad de disculpar al Maestro [229]. Naturalmente, de este concepto de misión hay que descartar todo aquello que indique imperfección creada. Por la misión no existe separación de las personas, ninguna subordinación del enviado ni ningún cambio local. Pero de la misma suerte que el rayo de sol tiene su ser, la saeta disparada su fuerza y el enviado su autoridad del principio que envía, así la persona enviada en la Trinidad. Como la piedra es *enviada* a los profundos para que allí descanse, como un regalo se da para que se posea y se obre con él, así la misión trinitaria tiene

---

218 I *Sent.*, d. 20, a. 1, q. 2 ad 3 et 4 (I, 371).
219 Cap. 6, n. 6.
220 *Brevil.*, I, c. 5, n. 1 (BAC I, 221).
221 *Brevil.*, I, c. 6, n. 1 (BAC I, 223).
222 I *Sent.*, d. 20, a. 1, q. 2 ad 4; d. 31, p. 2, dub 2; II *Sent.*, d. 1, p. 1, dub. 3.
223 *In Hexaëm.*, coll. 21, n. 13 (BAC III, 591).
224 *Brevil.*, I, c. 5.

225 *Brevil.*, I, c. 5, n. 2 (BAC I, 221).
226 *Brevil.*, l. c., n. 3, p. 223.
227 I *Sent.*, d. 16, q. 3 ad 1. 3. 6 (I, 283-4).
228 *Brevil.*, I, c. 5, n. 5 (BAC I, 223).
229 I *Sent.*, d. 15, p. 1, q. 4 in corp. (I, 264-6).

por fin el descanso del hombre, la posesión beatífica y la plena fuerza de la virtud operadora en Dios [230].

Creo de mucha importancia, en el punto particular de que tratamos, hacer aunque sólo sea mención de la doctrina bonaventuriana del *Verbum inspiratum* [231]. No cabe la menor duda de que se trata de una venida real del Hijo, la cual, mentalmente, es separable del Espíritu Santo [232]: "Verbum... incarnatum... neminem reparat, nisi ipsum et corde credendo concipiat et creditum exterius confitendo depromat. Venit autem Christus in nomine Domini tripliciter: scil. in carnem... in mentem... ad judicium finale" [233]. La venida de la gracia al corazón humano es concebida en la siguiente gradación: del Padre de las luces por el "Verbum incarnatum, crucifixum et inspiratum" [234]. El Hijo, por su carácter de Logos y Sabiduría, es considerado como *lumen mentis* [235]. Según la doctrina común, se es más inclinado a atribuir esta acción de la gracia al Espíritu Santo. Según San Buenaventura, Hijo y Espíritu Santo son enviados porque en sus acciones características personales pueden convenir: "Cum quaelibet persona producens mittat et donet productam" [236]; y así resulta esta concepción legítimamente deducida [237].

Todas las actividades indicadas de las tres personas divinas están igualmente en medio entre lo propio y lo común. Se ha acostumbrado a atribuir determinadas acciones a determinadas personas, lo que llamamos apropiaciones, sin querer con ello quitarles el carácter general de las mismas: "Haec... dicuntur appropriari, non quia fiant propria, cum semper sint communia; sed quia ducunt ad intelligentiam et notitiam propriorum, videlicet trium personarum" [238]. En la Sagrada Escritura muchas veces se habla de *potentia, sapientia, voluntas,* lo cual se aplica indistintamente a todas las personas. Estas propiedades no sólo convienen a las divinas personas, sino que llevan en sí un cierto orden, en cuanto el poder y el entendimiento ordenador presuponen la fuerza y la facultad, el *posse,* como ya indicaba Ricardo [239]. Otro *trias,* que se remonta a San Agustín, *unum,*

[230] I *Sent.*, d. 15, p. 1, q. 1 in corp. (I, 260).
[231] *In Hexaëm.*, coll. 3, n. 22 ss.; *De donis Spiritus Sancti*, coll. 1, n. 7.
[232] *Brevil.*, VI, c. 8.
[233] *Comment. in Luc.*, c. 19, n. 57 (VII 493).
[234] *De donis Spiritus Sancti*, coll. 1, n. 7.
[235] *De scientia Christi*, q. 4, fund. 15. 24. 26.
[236] *De myst. Trin.*, q. 4, a. 2, fund. 10.
[237] Cf. A. STOHR, *Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura*, l. c., p. 184.
[238] *Brevil.*, I, c. 6.
[239] VI *De Trin.* c. 15 (Migne 196, 979).

verum, bonum, da ocasión a San Buenaventura para desarrollar pensamientos originales. La unidad es el fundamento de la pluralidad y expresa a la cosa como indivisible en sí misma; la verdad es el fundamento del conocimiento y lo hace inseparable de su especie; la bondad es el fundamento de la comunicación y la une inseparablemente con su acción esencial. Esta triple indivisibilidad está a la vez en una relación íntima y lógica de dependencia, porque los tres presuponen los dos primeros, y la segunda la primera. Así podemos decir del Padre que es la fuente y la unidad; el Hijo, la verdad; el Espíritu Santo, la bondad. Y conforme a ésta se toma la segunda apropiación de San Hilario, a saber: la eternidad en el Padre, la especie o hermosura en la Imagen y el uso en el Don. Y según esta apropiación, la tercera, a saber: en el Padre la razón de principio, en el Hijo la de ejemplar y en el Espíritu Santo la de fin... Y en conformidad con esta apropiación, la cuarta, a saber: la omnipotencia al Padre, la omnisciencia al Hijo y la voluntad o benevolencia al Espíritu Santo. Mas estos términos se dicen apropiarse no porque se hagan propios, pues siempre son comunes, sino porque conducen a la inteligencia y noticia de los propios, o sea de las tres personas [240]. Existe, además, para San Buenaventura, otra apropiación que suena a concepción griega: el Hijo es el brazo del Padre, porque éste por el Hijo lo hace todo; el Espíritu Santo es llamado dedo de Dios, porque, como el dedo procede del cuerpo y del brazo, así el Espíritu Santo del Padre e Hijo [241].

Resumiendo sintéticamente

La idea fundamental de toda la doctrina bonaventuriana sobre la Trinidad es la de la *primitas* del Padre. Esta concepción original, que tiene sus raíces en el pensamiento neoplatónico-griego del Pseudo Dionisio y que aparece ya en los escritos de Ricardo, da al desarrollo de la doctrina trinitaria una cerrada unidad. El axioma "Ideo principium quia primum" y el tan repetido concepto de la *fontalis plenitudo* nos abren la puerta del misterio de por qué sean necesarias, dentro de la divinidad, las emanaciones, y descubre en el Padre *innascibilis* la fuente de la vida divina, nos muestra en el Hijo *improcessibilis* el coprincipio del tercer portador del ser divino. El problema sobre el Padre, al que la relación le constituye, y que, sin embargo, antes de la primera emanación debe estar ya constituído como

[240] *Brevil.*, I, c. 6, n. 1 (BAC I, 223-225).
[241] *Comment. in Luc.*, c. 11, n. 46 (VII, 292).

tal Padre, adquiere, por esta idea de la *primitas,* una solución, dentro de lo que cabe al humano entendimiento, satisfactoria.

El otro punto capital de esta teología trinitaria es el problema de la constitución de las personas. San Buenaventura permanece fiel a la tradición, la cual se había decidido por las relaciones o propiedades. No obstante, se adhiere en parte a la nueva dirección inaugurada por Ricardo, que se inclinaba más bien a los orígenes, de suerte que Escoto consideró más tarde al Santo Doctor como de la dirección ricardina.

Muy característico en San Buenaventura es el problema de las relaciones de las tres personas con la unidad de naturaleza y de sus propiedades. Aquí aparece de nuevo como última propiedad la *primitas,* y se muestra cómo es la fuente de la cual todo emana. Las aguas que brotan de la fuente, y en especial el ser humano, llevan en sí un parentesco eterno con la fuente de donde proceden. Este parentesco es la fuerza que nos impele a caminar hacia nuestro origen, la bienaventuranza; él nos ayuda en nuestra peregrinación a que volvamos al Padre: "Unde exeunt flumina, revertuntur" [242]. Con ello se puntualiza la norma seguida por el Santo en toda su investigación: la energía con que coloca a la Trinidad en el punto central de su pensamiento, construyendo el edificio de la creación entera desde un punto de vista trinitario; cada piedra de ese edificio está marcada con el sello trinitario.

En cuanto a la valoración histórica de la doctrina bonaventuriana, son notables las diferencias existentes con la tradición agustiniana. Estas diferencias son más extrañas si se considera que San Buenaventura en el terreno filosófico es representante de la dirección agustiniana. Cierto que tiene muchos vestigios agustinianos en su doctrina trinitaria; mencionamos, entre otros, sus ideas del *vestigium* y de *imago,* el Hijo como *Verbum* e *Imago,* el Espíritu Santo como amor y *Donum,* las misiones y apropiaciones. Sin embargo, los puntos capitales de su obra manifiestan otro carácter. En estos puntos aparece clara la influencia de Ricardo, que, sin duda, se abrió camino porque no suponía una ruptura con el gran maestro de Hipona, pues es sabido el cierto parentesco espiritual existente entre San Agustín y el neoplatonismo de Dionisio. De esa fuente ricardina proceden todas las pruebas trinitarias que, con más o menos variaciones, tienen su raíz en el *bonum diffusivum sui* del Pseudo Dionisio, como son la prueba de la *primitas, condignus* y *condilectus, amor gratuitus, debitus* y *mixtus.* Los

[242] *De myst. Trin.,* q. 8 in fine ; Eccle. 1, 7.

transmisores inmediatos de estos conceptos a San Buenaventura son Guillermo de Auxerre y Alejandro de Halés. La influencia de Alejandro se deja sentir en cualquier cuestión del Santo Doctor. En cuanto a Guillermo de Auxerre, es poco nombrado por el Seráfico Doctor, y en algunos puntos discrepa de él [243].

Colocando al Seráfico Doctor en la línea Ricardo-Guillermo-Alejandro, se suscita la pregunta, ya formulada por Regnon [244]: ¿Hasta qué punto pueden apreciarse influencias griegas en San Buenaventura? Es cierto que en los siglos que median entre Lombardo y San Buenaventura se pueden apreciar importantes concepciones de la teología griega que se incorporaron a la teología del Occidente. Ya hemos visto cómo nuestro Santo Doctor mantiene la libertad de espíritu dentro de la pura ortodoxia, y, aunque latino, sabe apreciar e incorporarse algunos puntos de la teología griega, que más se adaptan a su concepción vital de la sagrada ciencia. Así, el intento de construir el edificio de la creación sobre bases trinitarias del *Hexaëmeron,* no cabe duda que es concepción dionisiana, que el Santo hace propia [245]. La idea central bonaventuriana es, como hemos dicho, la de la *primitas;* ella es la dominante en todo su sistema trinitario. El Doctor *ardens,* que inflama a sus lectores en deseos de los bienes eternos, ha sabido encontrar en el *fontalis plenitudo,* en el Padre, la fuente amorosa que, después de comunicarse al Hijo y al Espíritu Santo, trasciende a la creación, grabando en todas las criaturas el sello eterno del amor trinitario.

CAPÍTULO II

LOS DONES DEL ESPIRITU SANTO

§ I

La doctrina bonaventuriana sobre los dones se basa en el principio del Pseudo Dionisio [1] del *bonum diffusivum sui.* En Dios, dice nuestro Doctor Seráfico, existen dos clases de difusión: *ad intra* y *ad extra.* Por la primera, ya hemos

[243] I *Sent.,* d. 32, p. 1, q. 1 (I, 560).
[244] *La sainte Trinité,* t. III, p. 202.
[245] Cf. A. STOHR, *Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura,* 186.

[1] *De divinis nominibus,* c. 4, n. 16.

visto, una persona procede de otra, manteniendo la unidad de naturaleza. La segunda, que es exterior, consiste en la producción de un efecto [2]. Ambas difusiones encuentran su última explicación en la *plenitudo fontalitatis*, que reside en el Padre [3].

Siendo los dones una difusión voluntaria de la inmensa bondad de Dios, que no necesita nada fuera de su esencia, tienen que ser obra del amor. Existen dos maneras perfectas de procedencia: por vía de naturaleza y por vía de voluntad. La primera es la generación; la segunda, la espiración. San Buenaventura usa indistintamente la palabra liberalidad y voluntad, entendiendo lo mismo en estos conceptos [4]. Además, el término liberalidad es sinónimo de *largitas*, y designa una disposición del alma dispuesta a dar muchas y grandes cosas con prontitud y generosidad [5]. El amor da liberalmente, sin exigencia alguna, "sive debitum meriti vel naturae" [6]. Así entendida, la liberalidad es virtud moral y un atributo divino. Virtud moral, porque reside en la voluntad, perfeccionándola, y atributo divino, por ser la misma virtud poseída en grado sumo de perfección [7]; no pudiendo enriquecerle nada, por poseer todas las cosas en abundancia, es necesariamente desinteresada en sus dones [8]. El término *liberalitas* lleva incluída la idea de libertad. San Buenaventura, hablando de Cristo, dice que en El existía la liberalidad del don sin la mala inclinación del *libero arbitrio*, como vemos en la voluntad divina [9].

Otras veces, por el contexto, la palabra *liberalitas* se entenderá en un sentido más general, pero sin apartarse del sentido indicado. Así se dice en otro lugar: no existe ofrenda meritoria ante Dios si no se hace liberalmente; nada se hace liberalmente si no se hace por amor, porque el amor es un don en el cual se dan todos los demás dones; la eficacia del mérito consiste en la liberalidad, y ésta descansa primera y principalmente en el movimiento de la voluntad y del amor [10].

Como virtud moral, la liberalidad supone la libertad, y ésta incluye la liberalidad, pues no se concibe la voluntad liberal encauzada a sí mismo, sin poder expansionarse hacia fuera: una voluntad recluída en el egoísmo de su propio bien e interés. "Per modum liberalitatis, emanare est du-

[2] I *Sent.*, q. 19, p. 1, q. 2 ad 3 (I, 345).
[3] I *Sent.*, d. 11, q. 11 ad 7, 8 (I, 213).
[4] I *Sent.*, d. 10, a. 18 (I, 194).
[5] II *Sent.*, d. 23, a. 1, q. 1, fund. 2 (II, 531).
[6] I *Sent.*, d. 6, q. 1 ad 4 (I, 126).
[7] I *Sent.*, d. 45, a. 1, q. 1 (I, 798).
[8] III *Sent.*, d. 37, a. 1, q. 1 ad 4 (III, 814).
[9] III *Sent.*, d. 12, a. 2, q. 1 ad 2 (III, 267).
[10] III *Sent.*, d. 27, a. 2, q. 1 (III, 602).

pliciter: aut sicut volitum, aut sicut ratio volendi, sive aut sicut donatum aut sicut ratio donandi" [11].

El amor de Dios reúne las perfecciones en grado eminente y supremo, y esa misma perfección exige que el Padre e Hijo hagan participantes, por vía de liberalidad, y de ahí el nombre de don, a una tercera persona que sea el lazo amoroso entre Padre e Hijo [12]. La voluntad en el orden creado se perfecciona por la liberalidad, como la naturaleza por la fecundidad o generación. Pero la naturaleza no puede recibir la perfección que le corresponde si una persona no produce a otra persona; por la misma razón no se puede dar una voluntad con liberalidad perfecta si una persona no produce a otra persona [13]. De esta manera se puede establecer el principio: "Sicut naturam perfecit fecunditas, ita voluntatem summa liberalitas"; y éste es el fundamento de esta emanación divina [14]. En Dios hay naturaleza y voluntad; y así como la fecundidad de la naturaleza en la generación introduce en Dios una distinción personal entre el que engendra y el engendrado, así la fecundidad de la voluntad o liberalidad distinguirá personalmente el Don de su principio [15].

¿Cuál es el ser en que consiste ese Don de Dios que llamamos espiración, Espíritu Santo? El Doctor Seráfico nos dirá que una emanación por vía de voluntad no puede ser otra que el amor, y éste, para ser perfecto, tiene que ser liberal, porque "copiosius namque donat, qui ex maiori corde donat". El distingue dos modos de proceder: por voluntad y liberalidad. En primer lugar, procede por liberalidad aquello mismo que en sí no es liberalidad, sino que se da por liberalidad, al modo que las criaturas proceden de Dios; en segundo lugar, "sicut illud quod est ratio liberalitatis, ut amor", y así procede el Espíritu Santo como amor, como Don, en el cual "omnia dona donantur" [16]. La segunda emanación es intrínseca al agente, y el término es el amor, principio de toda donación. La liberalidad no es aquí algo extrínseco al amor, sino que lo constituye esencialmente, y en esta segunda forma es sólo propia de Dios.

Ricardo de San Víctor había demostrado que no existe amor perfecto si éste no es recíproco; y el que no paga el amor con amor es un ingrato. Ahora bien, como en Dios todo es perfecto, el Don que procede de El será amor mutuo, se-

[11] I *Sent.*, d. 10, a. 1, q. 1 ad 1 (I, 195).
[12] L. c.
[13] L. c. (I, 195).
[14] L. c., in corp. (I, 195).
[15] FR. BONNEFOY, *Le Saint-Esprit et ses dons selon Saint Bonaventure*. París 1929-30.
[16] I *Sent.*, d. 6, q. 3 (I, 129).

gún las palabras de San Jerónimo: el Espíritu Santo es el amor que el Padre tiene al Hijo y el Hijo al Padre [17]. Pero entonces, se objeta el mismo Seráfico Doctor, ¿habrá acaso en Dios dos actos de amor, que esto indica la reciprocidad, y, por consiguiente, dos emanaciones, producto de dos voluntades? Y él mismo resuelve la objeción diciendo que realmente el amor mutuo designa dos actos de amor cuando los afectos son diversos, como en las criaturas; pero en Dios no es así [18], que es esencia y principio único de actividad.

§ II

1. El Don increado en sus relaciones con el Padre e Hijo. — Según nuestra manera de entender las cosas, la procesión del Verbo es anterior a la emanación del Espíritu Santo. El Hijo se engendra por vía de naturaleza, y el Espíritu Santo por vía de voluntad, ya que, en el orden natural, la inteligencia precede a la voluntad [19]. No es necesario recurrir a la analogía del alma humana para deducir la prioridad del Hijo, ya que existe, además, una prioridad lógica, es a saber, el que, siendo el primer Don necesariamente amor, supone la existencia de dos términos, los cuales une [20]. Por el origen es primero la generación, ya que el Espíritu Santo procede del Padre e Hijo; como nexo o lazo de unión entre ambos [21], es el amor personificado, con el cual se cierra el círculo de amores y procesiones en el seno de la Divinidad. La voluntad divina, fecunda en las dos primeras personas, es necesariamente infecunda en la tercera. Producido el Don increado, la voluntad divina ha ejercido la fecundidad que le es propia, la liberalidad, cuyo fruto, el Espíritu Santo, es necesariamente sumo y único [22], encontrando en El la Divinidad su pleno desenvolvimiento. Los dos principios de actividad perfecta, naturaleza y voluntad, han ejercido su fecundidad respectiva, y, siendo el resultado lo sumo, no caben ulteriores emanaciones [23].

2. El Espíritu Santo es apto para ser comunicable liberalmente por el hecho mismo de emanar por vía de liberalidad. Su modo de proceder implica la *donabilitas*. El don

[17] I *Sent.*, d. 10, a. 1, q. 3 (I, 199).
[18] I *Sent.*, d. 10, a. 1, q. 3, obj. 3 (I, 199).
[19] I *Sent.*, d. 12, q. 4 (I, 225).
[20] I *Sent.*, d. 12, q. 2, fund. 4 (I, 220).
[21] I *Sent.*, d. 28, q. 2 (I, 498).
[22] I *Sent.*, d. 10, a. 1, q. 2 ad 3 (I, 198).
[23] I *Sent.*, d. 11, q. 2 (I, 215).

siempre dice relación, no sólo al que da, sino a aquel que se da; la inteligencia que no puede darse a nadie no podemos llamarla don [24]. No importa que el que se beneficia o beneficiará del don exista o no. El don puede considerarse como acto, como hábito y como aptitud. Como acto se dice don porque se da; como hábito, porque da algunas veces; y como aptitud, porque es donable. En el primer caso se dice en el orden temporal; en el segundo y tercero, en el orden eterno [25]. Esta doble relación exige para todo don el que esté realizado en Dios desde toda la eternidad: relación actual o principio de donde emana y relación posible al que tiene que beneficiarse. En este sentido podemos afirmar que el título de Don le corresponde al Espíritu Santo *ab aeterno*, no sólo por su procedencia, por la cual es donable, sino que además le corresponde independientemente de la donación efectiva de los hombres que lo reciben, por su mera aptitud [26]. Esta doctrina del Seráfico tiene su origen en San Agustín, a quien el Maestro de las Sentencias cita tantas veces [27], quien dice: el Espíritu Santo no procede en el tiempo, sino en la eternidad; porque su espiración, en cuanto *donabilis*, es don aun antes de que la existencia de cualquier criatura lo pueda recibir..., pues un don puede existir antes de ser dado. El Seráfico Doctor dice que el Espíritu Santo adquiere un nuevo derecho al título de Don por la donación efectiva en el tiempo [28], después que el decreto divino ha establecido la elevación del hombre al orden sobrenatural mediante la comunicación del Don de Dios, y que confiere a la tercera persona un nuevo título, llevar el nombre de Don *ab aeterno* [29].

Resumiendo: llamamos al Espíritu Santo Don de dos maneras: *ab aeterno* y *ex tempore*. *Ab aeterno* por dos razones: porque procede por vía de liberalidad, como *donabilis*, y porque desde toda la eternidad, por libre voluntad divina, las criaturas han sido predestinadas a recibirlo en el tiempo. *Ex tempore*, después de haberse realizado los decretos divinos.

En el comentario al Evangelio de San Juan, San Buenaventura da al Don un cuarto significado. Según él, el Espíritu Santo es el Don del que habla Jesús a la Samaritana al decirle: *¡Si conocieras el Don de Dios!* El mismo que promete San Pedro a los judíos el día de Pentecostés: *Todos los que se bautizaren recibirán el Don del Espíritu Santo;*

[24] I *Sent.*, q. 5 in corp. (I, 330).
[25] I *Sent.*, q. 2 in corp. (I, 325).
[26] I *Sent.*, d. 18, q. 4 ad 2 (I, 329).
[27] Augustinus, V *De Trinitate*, c. 15, n. 16, citado por San Buenaventura, I *Sent.*, d. 18, q. 2 (I, 325).
[28] I *Sent.*, d. 18, q. 2 ad 1 (I, 325).
[29] I *Sent.*, d. 18, q. 2 ad 2 (I, 325).

y a Simón le dijo: *Perezca el dinero contigo, porque has creído que el Don de Dios se compra con dinero* [30].

3. El Espíritu Santo es el principio de toda donación.—El Espíritu Santo es el primer don; y como todo lo posterior se reduce a lo anterior, todos los dones al Don por excelencia, que es el Espíritu Santo [31]. Anterior y posterior son términos relativos como los de causa y efecto, superior e inferior. En virtud de esta relación última, una persona tiene autoridad sobre aquella a quien comunica una parte de su poder [32]. Así, el Padre, por ser primero o innascible, tiene autoridad sobre el Hijo, a quien engendra y da poder para espirar con El al Espíritu Santo, y sobre el cual tiene el Hijo cierta autoridad, que podríamos llamarla delegada por haberla recibido del Padre. Sin embargo, "auctoritas autem non dicit maioritatem, sed solum dicit originem... posse per alium, ut per personam consubstantialem, non dicit dominium, sed tantum auctoritatem" [33]. En los dones creados, el *prius et posterius* indica relación de causa y efecto. Cierto que la causalidad de los dones creados es común a las tres divinas personas, pero se atribuyen al Espíritu Santo porque son producto de la generosa voluntad divina [34]. Y aunque decimos que algunos dones, como la sabiduría e inteligencia, se atribuyen al Hijo, y los del amor al Espíritu Santo, sin embargo, *ratione vero donationis*, todos son atribuídos al Espíritu Santo, ya que por El mismo, como Don primero, se dan todos los demás dones [35]. El Espíritu Santo, Don increado, es el tipo, el modelo de todo don creado, hasta tal punto que si, en un imposible, se le suprimiera, encontraríamos todavía en las dos primeras personas la causalidad de los dones creados, pero no existiría en Dios el arquetipo de la donación, porque entonces quedaría suprimido el amor, el cual corresponde propiamente al Espíritu Santo, y el amor es el primer Don y principio de las otras donaciones por vía de liberalidad [36]. Y si queremos expresar en una sola proposición la autoridad del Padre, la subautoridad del Hijo y la causa ejemplar del Espíritu Santo en las obras divinas, repetiremos el diagrama griego muy en conformidad con el pensamiento bonaventuriano: "El Padre por el Hijo en el Espíritu Santo"; y con palabras de nuestro

[30] *Comment. in Ioan.*, c. 6, n. 18 (VI, 292) ; los pasajes citados son de Juan 4, 11, y Act. 2, 38 ; Act. 8, 20.
[31] I *Sent.*, d. 18, a. unic., q. 1 (I, 323).
[32] I *Sent.*, d. 12, q. 1 (I, 220).
[33] I *Sent.*, d. 20, a. 1 in corp. (I, 371).
[34] Cf. *Comment. in Sap.*, c. 8, v. 1 (VI, 160).
[35] I *Sent.*, d. 18 ; q. 1 ad 2 (I, 324).
[36] I *Sent.*, d. 18, a. unic., q. 1 ad 4 (I, 324).

Santo Doctor: "Ad Patrem luminum accedamus ut ipse per Filium suum in Spiritu sancto det nobis..." [37].

4. Donación temporal. — En la Epístola a los Romanos [38] leemos que *la caridad ha sido derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado.* Este pasaje de la Escritura presenta inmediatamente la cuestión de cómo el Espíritu Santo nos ha sido dado. ¿Acaso no está El presente en todas las criaturas? Al decir que "se nos ha dado", parece que antes estaba ausente. San Buenaventura planteó y resolvió la cuestión. El Espíritu Santo está presente en el alma del pecador y en la del justo, pero de diferente manera. El ser dado no dice relación al ser, sino al tener como en propiedad [39]. Un pobre puede tener en su arca una suma de dinero que no le pertenece; pero si el amo se lo regala, entonces el pobre entra en relaciones muy diferentes con el amo; ambos son ricos [40]. Así, en el pecador está Dios presente, dándole el ser; pero él "non habet potestatem fruendi ipso" [41]. Incluso el Espíritu Santo puede dar a un pecador la potestad de obrar milagros y de predecir el futuro; pero esto es una donación incompleta y restringida, tiene un destino providencial [42]. La verdadera donación está ordenada a la posesión, y ésta a la fruición [43]. Así, aunque el Espíritu Santo está presente en todas las almas, sólo es dado a aquellas que hace participantes de la vida divina. El está en las almas pecadoras, mas ellas no le tienen, no le fruyen.

La donación temporal, ¿significa una sujeción del Creador a la criatura? San Buenaventura resuelve el interrogante sin sacrificar en nada las prerrogativas del Don increado. Una cosa es dada a alguien, bien como término exigido, como la recompensa al mérito; bien como perfección nueva: así la gracia al que se dispone, y, finalmente, como objeto a la disposición del que lo usa, como el caballo al caballero. En este último caso la comparación explica la donación temporal; esto es, el hombre *es tenido* por la gracia y por el Don con el cual se goza. "Gratia se habet ad liberum arbitrium, sicut sessor ad equum" [44], haciendo del

[37] *Brevil.*, prol., n. 5 (V, 202) ; cf. *Comment. in Lucam*, cap. n. 36 (VII, 288).
[38] 5, 5.
[39] I *Sent.*, d. 14, a. 2, q. 1, obj. 2 (I, 250).
[40] Fr. Bonnefoy, *Le Saint-Esprit et ses dons selon Saint Bonaventure*, París 1929, 49.
[41] I *Sent.*, d. 14, a. 2, q. 1 (I, 250).
[42] II *Sent.*, d. 7, p. 1, a. 1, d. 1 (II, 175).
[43] I *Sent.*, d. 14, a. 2, q. 1 (I, 249).
[44] I *Sent.*, d. 14, a. 2, q. 1 (I, 249-250) ; II *Sent.*, d. 25, p. 1, q. 4, nota 6 (II, 600).

alma una nueva criatura, reformándola, vivificándola, iluminándola, deiformándola [45]. Y aunque las tres divinas personas actúan en el alma justa, por proceder el Espíritu Santo como Don dentro del seno trinitario, las obras de santificación se le atribuyen con más propiedad. La donación temporal es una obra *ad extra*, una influencia ejercida sobre la criatura, en la que toman parte, en igualdad de poder, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Entonces, ¿cómo decimos que el Espíritu Santo se da como Don?

San Buenaventura tuvo presente esta dificultad, y aprueba el argumento de Pedro Lombardo: Si el Padre puede dar o enviar al Espíritu Santo y éste no puede hacerlo, el Padre tiene un poder que el Espíritu Santo no tiene [46]. ¿Quién envía, quién es el enviado o quién se envía? El Seráfico Doctor dice que resulta impropia la expresión: el Padre o el Hijo se envían; propia: que la producente envíe a la producida; y menos propia, aunque aceptable: las personas que proceden se envían [47]. ¿Podremos, pues, afirmar que el Don increado se envía a sí mismo? Sin duda alguna. Esta afirmación no ofrece ninguna dificultad si se considera que la distinción entre el don y el que da no es necesariamente esencial. Fácilmente concebimos, ayudados por la revelación, que el Padre e Hijo dan al Espíritu Santo, y que las tres personas sean un solo Dios; en el seno de la Divinidad existe solamente distinción personal, cosa que no se puede admitir entre el Espíritu Santo considerado como dante y el mismo Espíritu considerado como Don; y así, una simple distinción de razón es suficiente para que una misma y sola persona acumule estos dos títulos. El Espíritu Santo se da como Dios y como Don. "Cum dicitur: Spiritus sanctus mittit se, idem est mittens et missum, ratione differens; mittens, inquam, secundum quod Deus, sed missum secundum quod donum" [48]. De donde resulta que el Espíritu Santo se da como Dios, que es el único que tiene poder de darle a las criaturas. El Don increado es soberanamente independiente y no conoce sujeción alguna, excepto la cuasi-sujeción que se deriva de su procesión eterna. Ningún hombre puede dar al Espíritu Santo. Justos y pecadores pueden disponer su alma para recibirle. Dios sólo es quien lo da [49]. Resumiendo con las mismas palabras de nuestro Doctor: "Secundum rationem intelligendi et appropriandi quasi medium sunt (Filius et

[45] II *Sent.*, d. 26, q. 2 (II, 635).
[46] I *Sent.*, d. 15, dub. 3 (I, 267), et q. 4 (I, 264).
[47] I *Sent.*, d. 15, p. 1, a. unic., q. 4 (I, 264).
[48] I *Sent.*, d. 15, p. 1, a. unic., q. 4 ad 4 (I, 266).
[49] I *Sent.*, d. 14, q. 2 (I, 252); cf. BONNEFOY, *Le Saint-Esprit et ses dons selon Saint Bonaventure* (París 1929), p. 54.

Spiritus sanctus) inter nos et Deum, et secundum rationem appropriandi sunt reducentes in Deum. Unde secundum Augustinum, Pater est principium, ad quod reducimur; Filius, forma quam sequimur; et Spiritus sanctus gratia qua reconciliamur" [50]. El Espíritu Santo es el Don por excelencia, por proceder por vía de liberalidad, por decreto eterno de su donación en el tiempo y por su donación real y efectiva.

§ III. · Los dones en general

1. Sin la adopción de hijos de Dios, obra del Espíritu Santo, el hombre no puede agradar a Dios. Sin la gracia no conseguimos nuestro fin sobrenatural. ¿En qué consistirá nuestra elevación al orden sobrenatural? ¿Cuál será la naturaleza del don de la gracia? Algunos Padres griegos y teólogos antiguos quisieron identificar la gracia con el Don increado. Este da al alma nueva vida, la transforma, vivifica e ilumina, la hace semejante a El, uniéndola con El estrechamente. El Espíritu Santo realiza toda esa transformación; y así decían ellos: No es necesario recurrir a otro don creado que produzca tales maravillas en el alma del justo. La gracia y el Espíritu Santo es una misma cosa. El Maestro de las Sentencias participaba de la misma opinión. El Doctor Seráfico se esfuerza por salvar la autoridad de esta opinión de Pedro Lombardo hasta el límite que le es posible, para separarse después de su propio maestro. Es innegable que el Don increado es la causa eficiente y ejemplar de la transformación que el alma experimenta y la hace agradable a Dios. Pero una reforma tal, la comunicación de una segunda vida, no se da sin la infusión de una nueva forma; y como no se puede admitir que Dios sea la forma de un ser creado, es necesario admitir la existencia de un don creado que informe al alma y la haga participante de la vida divina [51]. La gracia es esta forma, es decir, una cualidad, un hábito, o sea, una disposición permanente que eleva al alma a una vida superior, la vida sobrenatural. "Non enim fit unum per essentiam ex gratificato et gratia, sicut fit unum per essentiam ex corpore vivificato et anima vivificante" [52]. Y así como la liberalidad divina, en el acto primero creador, da el ser completo a las cosas para que puedan conservarse en su propio ser, así, cuando da a la cria-

[50] I *Sent.*, d. 27, p. 2, q. 3 ad 5 (I, 486); AUG., *De vera relig.*, c. 55, n. 113.
[51] II *Sent.*, d. 26, q. 2 (II, 633).
[52] II *Sent.*, d. 26, q. 4 (II, 639).

tura racional ese segundo ser de la gracia, se lo comunica con toda su perfección, merced a lo cual puede permanecer el alma en esa nueva vida y desarraigar cada uno de los vicios. Por consiguiente, está muy en armonía con la bondad divina que, cuando eleva al hombre a la vida sobrenatural, le conceda también las virtudes, en las cuales consiste la vida perfecta [53]. La nueva vida tiene una ramificación en los hábitos de las virtudes, recibiendo el nombre de gratuitos, como la gracia. Una sola gracia se ramifica en diferentes hábitos de virtudes, de dones y de bienaventuranzas. Por lo que hace a la ramificación de la gracia en hábitos de virtudes, hay que notar que, siendo una sola la gracia que gratifica o santifica al alma, son, sin embargo, siete las virtudes gratuitas por las que se rige la vida humana; tres teologales: fe, esperanza y caridad, y cuatro cardinales: prudencia, templanza, fortaleza y justicia. Estas siete virtudes, aunque distintas y dotadas de peculiares prerrogativas, guardan, sin embargo, mutua conexión y son iguales entre sí en el mismo sujeto; y si bien son gratuitas, como informadas que están por la gracia, pueden, no obstante, perder esta información y hacerse informes por el pecado, exceptuando sólo la caridad, y pueden volver a quedar informadas por la penitencia con la recuperación de la gracia, que es el origen, el fin y la forma de todos los hábitos virtuosos [54]. La nueva vida sobrenatural que es donación del Espíritu Santo, es una vida completa, y en un organismo vivo no se puede estudiar un órgano separado e independiente que no tenga conexión con los demás. La gracia, núcleo vital del orden sobrenatural, lleva consigo, como ornato y apoyo, los hábitos y las virtudes que informan y hacen desenvolver esa misma vida.

2. El primer don gratuito y principio de todos los demás es la gracia. Este don se llama gracia porque se nos concede por puro favor, sin ninguna exigencia de la naturaleza, gratuitamente, y nos hace agradables a Dios: "gratum facit". El alma por la gracia se perfecciona y viene a ser esposa de Cristo, hija del Padre Eterno y templo del Espíritu Santo, lo cual de ningún modo puede realizarse sino por la dignativa condescendencia de la Majestad eterna, que se abaja al nivel del alma humana por medio del don de su gracia [55]. "Gratia est forma, a Deo gratis data sine meritis, gratum faciens habentem et opus bonum reddens" [56].

[53] III *Sent.*, d. 36, q. 1 in corp. (III, 792); *Brevil.*, p. 5, c. 4 (V, 256).
[54] *Brevil.*, p. 5, c. 4 (BAC, p. 391 ss.).
[55] *Brevil.*, p. 5, c. 1 (BAC 377).
[56] II *Sent.*, d. 26, q. 2 in corp. (II, 636).

Con esta definición distingue San Buenaventura la gracia propiamente dicha, o *gratum faciens,* de otros beneficios gratuitos de Dios, o *gratiae gratis datae.*

Tanto la gracia *gratum faciens* como las *gratis datae* se atribuyen igualmente al Espíritu Santo, primer Don. Pero sólo la primera nos hace deiformes, aceptos a Dios, y buenas nuestras obras [57]. En el orden natural, el ser, además de la vida, tiene múltiples operaciones vitales. En el orden sobrenatural no sólo tenemos la gracia, que nos hace aceptos, sino que, además, esta gracia se ramifica en tantas facultades como exige el desenvolvimiento de la vida sobrenatural [58]. Dios, cuando da la vida natural, no sólo concede la vida, que es su primer acto, sino la operación o el ejercicio de la misma, que es acto segundo. De la misma suerte, en la vida sobrenatural es necesario "quod principium reparativum vitam tribuat spiritui in esse gratuito et quantum ad esse et quantum ad operari". Pero como los actos se distinguen por los objetos y la diversidad de actos exige distinción de hábitos, de ahí que sea una la gracia vivificante, que, sin embargo, se ramifica en varios hábitos por las varias operaciones. Estos hábitos son: los de las virtudes, por los que se rige el alma; los de los dones, que la desenredan de las trabas o debilidades que quedan como reliquias del pecado; los de las bienaventuranzas, que dan al alma la perfección [59]. Los primeros se dividen en tres teologales: fe, esperanza y caridad; y cuatro cardinales: prudencia, templanza, fortaleza y justicia [60]. De los segundos habla el profeta Isaías cuando dice que reposará sobre Cristo el Espíritu del Señor, espíritu de sabiduría y de entendimiento, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de ciencia y de piedad, y le llenará el espíritu de temor de Dios [61]. De los hábitos terceros enumera el Salvador siete en el sermón de la Montaña, a saber: la pobreza de espíritu, la mansedumbre, el llanto, el hambre de justicia, la misericordia, la pureza de corazón y la paz [62]. Además, el acto beatífico por el que el alma apaga el hambre de Dios se llama fruición o fruto: "Fructus enim a frui dictum est". Los frutos significan las delicias o delectaciones que se derivan de las obras perfectas, y son: caridad, gozo, paz, paciencia, longanimidad, bondad, benignidad, mansedumbre, fe, modestia, continencia y castidad [63].

[57] I *Sent.*, d. 15, p. 2, q. 2 (I, 272).
[58] Cf. BONNEFOY, l. c., p. 62.
[59] Cf. *Brevil.*, p. 5, c. 4 (BAC I, 391 ss.); III *Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1 in corp. (III, 737); IV *Sent.*, d. 1, p. 1, q. 6 (IV, 28).
[60] *Brevil.*, p. 5, c. 4 (BAC I, 393).
[61] *Brevil.*, p. 5, c. 5 (BAC I, 397).
[62] *Brevil.*, l. c.
[63] *Brevil.*, l. c.

Se llega al conocimiento del gozo sobrenatural por medio de la sensación espiritual, *sensus spiritualis*, porque es inmediato como el de los sentidos y se refiere también a un objeto presente. Las fruiciones y percepciones espirituales no son nuevos hábitos, sino que expresan el desarrollo y uso perfecto de las tres series de hábitos infusos: virtudes, dones y bienaventuranzas. Así, el principio reparador, como dice nuestro Doctor, y el don de la gracia que de El procede, debe ramificarse liberal y abundosamente en toda el alma, invadiéndola y creando hábitos y facultades para el pleno desenvolvimiento de la vida sobrenatural en el hombre [64].

3. LA NATURALEZA Y LOS HÁBITOS INFUSOS.—Los escolásticos hablan de la *potentia obedientialis*, mediante la cual en la naturaleza humana existe una aptitud para ser elevada al orden sobrenatural; conocido es de todos el adagio teológico de que la gracia se acomoda a la naturaleza. En la consecución de nuestra perfección sobrenatural actuarán, por consiguiente, en plena armonía, la gracia y el libre albedrío humano, característico de la criatura racional. Existe en el alma humana una aptitud innata para producir, si bien imperfectamente, actos de virtud. Con la ayuda ordinaria de Dios puede el hombre, ejercitándose, atenuar las dificultades que encuentra en la consecución del bien, pues, como dice San Bernardo [65], nada es tan difícil que no convierta la costumbre en fácil [66]. A la disposición natural llama nuestro Seráfico Doctor *habitus substratos, seminaria virtutum*, que mediante la infusión de la gracia los hace germinar [67]. Y, para aclarar más su pensamiento, expone la analogía del campo y de la simiente que en ella se esconde: cuando llueve sobre un campo en el cual hay plantadas diversas simientes, que hasta entonces no habían germinado, el agua las hace germinar, y, según la diversidad de la semilla, se producen diversidad de plantas. Si por falta de la lluvia benéfica las plantas ya germinadas se marchitaron, de nuevo recobran su lozanía con la lluvia. De la misma suerte, la gracia que llega al alma en la que existen las semillas de los hábitos de las virtudes las hace germinar y desenvolver hasta la perfección. Si sucede que por el pecado se ha apartado la savia de la gracia de las virtudes germinadas, quedando éstas como marchitas y sin vida, al venir de nuevo la gracia no es necesario que las virtudes empiecen entonces a germinar, sino que las germinadas, pero marchitas, reciben de nuevo vida y lozanía [68]. De ahí que para nuestro Santo la naturaleza no está corrompida, sino que sirve de base a la acción de la gracia. Las virtudes morales de los filósofos y las sentencias de los paganos no son pecados, como quisieron algunos. Nuestro Santo les reconoce su valor positivo, sólo que fueron imperfectas, porque ignoraron las condiciones que se requieren para su pleno desenvolvimiento e ignoraban la caridad, que es el alma de todas las virtudes [69]. La gracia y la naturaleza se comportan como el caballo y el caballero. Un caballo es apto por su complexión natural para correr llevando al caballero. Por el ejercicio, esta aptitud puede desarrollarse aun sin caballero, pero da muy buenos resultados si estos ejercicios los dirige el caballero. Así, el hombre puede sólo ejercitarse en la práctica de la virtud, pero este ejercicio le hará llegar a la perfección si está dirigido por la gracia [70]. Con términos más técnicos dirá nuestro Doctor: "Cum origo omnium habituum gratuitorum consistat quasi materialiter in natura et completive et formaliter in gratia" [71].

La gracia y los hábitos gratuitos están en colaboración constante con el libre albedrío, y, según que éste coopere más o menos, se facilitará más o menos el desarrollo de los mismos.

En opinión común de los teólogos, la gracia afecta en primer lugar a la substancia del alma, mientras que las virtudes afectan a las potencias. La manera, empero, de cómo tienen que entenderse estas afirmaciones es diversa en los teólogos. Los unos quieren que la gracia sea infundida por Dios en la esencia del alma, de donde se propaga a las potencias en forma de hábitos gratuitos. Esta opinión adoptó el Angélico, y al Seráfico Doctor le parece muy legítima. Sin embargo, no ve en esta explicación más que una apropiación de los conceptos. Para él, el libre albedrío, es decir, inteligencia y voluntad, al dirigirse a Dios, atrae a la gracia y a los hábitos, que la acompañan: "Gratia inest animae primo secundum libertatem arbitrii". Los hábitos afectan, ciertamente, a las potencias, pero éstas no son para San Buenaventura accidentes del alma, sino consubstanciales a la misma. No son la misma alma, pero tampoco esencias separadas de la misma. Necesitaríamos aniquilar el alma si quisiéramos reducir las potencias a la nada. "Immediate

[64] Cf. III *Sent.*, d. 34 (III, 737 ss.); *Brevil.*, p. 5, c. 4.
[65] Lib. I *De considerat.*, c. 2, n. 2.
[66] III *Sent.*, d. 33, q. 5 (III, 722 s.).
[67] III *Sent.*, d. 23, q. 5 (III, 500).

[68] III *Sent.*, d. 23, a. II, q. 5 (III, 500).
[69] III *Sent.*, d. 23, a. 1, p. 4 in corp. (III, 481); *Itin.*, p. 3, c. 2; cf. STEFAN GILSON, *Der heilige Bonaventura* (Hellerau 1929), el capítulo 2: «Kritik der natürlichen Philosophie», p. 129 ss.
[70] III *Sent.*, d. 33, q. 5 in corp. (III, 722).
[71] III *Sent.*, d. 36, a. unic. in corp. (III, 795).

egrediuntur a substantia... unde istae potentiae sunt animae consubstantiales" [72]. Por consiguiente, la gracia afectará la esencia del alma, pero, como vida, estará siempre en acto, mientras que los hábitos y sus facultades correspondientes pueden estar en actividad y en reposo. A San Buenaventura no le parece exacto el paralelismo del Angélico del alma y sus potencias con la gracia y las virtudes infusas: "Sicut ab essentia animae effluunt eius potentiae quae sunt sicut operum principia, ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animae per quas potentiae moventur ad actus" [73]. Las virtudes no son virtudes de la misma gracia por las que ésta actúa, como el alma opera por sus potencias. Tampoco hay que entender que la gracia y la virtud tengan sujeto distinto de inherencia, pues esto lleva al error de que la gracia viene al alma y sus potencias como el alma al cuerpo y sus órganos. Si así fuera, perdida la gracia por el pecado, se perderían las virtudes, lo cual está en contradicción con la experiencia [74]. A juzgar por el ejemplo antes citado por San Buenaventura de la simiente y la lluvia, los hábitos de las virtudes innatas, que él llama *habitus substratos* o *seminaria virtutum* [75], al ser desarrollados por el empuje de la gracia, dejan en el alma una disposición permanente, que no desaparece aun cuando desaparezca la gracia; son efecto de la gracia, pero son algo separable de la misma: diríamos que es la huella viva que deja Dios en el alma y que nos habilita para el desenvolvimiento de la vida de Dios.

4. Distinción de las virtudes y dones.—Para el Seráfico Doctor, las virtudes, los dones, las bienaventuranzas y los frutos difieren realmente entre sí, y, por lo tanto, los diversos nombres están plenamente justificados [76]. Existen cuatro maneras de distinguir los dones de las virtudes, que corresponden a cuatro clases de relación que pueden tener estos diversos hábitos.

Se puede considerar la relación que ellos tienen con el propio sujeto de inherencia o portador. El libre albedrío, inteligencia y voluntad, es el principio del mérito; y siendo éste dueño y señor de todas las potencias del alma, será también el asiento de todos los hábitos por los cuales merecemos. Ordinariamente se distinguen las virtudes de los dones, porque las virtudes afectan a la voluntad, y los dones a la inteligencia. Esta era la opinión de Guillermo d'Auver-

[72] I *Sent.*, d. 3, p. 2, a. 1, q. 3 (I, 85); cf. Stefan Gilson, *De heilige Bonaventura*, c. 12, p. 479.
[73] *Summa Theol.*, 1-2, q. 110, a. 4 ad 1.
[74] III *Sent.*, d. 23, a. 2, q. 5 (III, 500).
[75] III *Sent.*, d. 23, a. 2, q. 5 (III, 500).
[76] III *Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1 (III, 756).

gne [77], que a San Buenaventura no le parece la más acertada, ya que no todos los dones afectan a la inteligencia, como el temor, fortaleza y piedad, que son dones afectivos. Lo mismo podemos afirmar de la virtud de la fe y de la prudencia, que parecen decir sólo relación a la inteligencia.

Otros doctores, entre los que se cuenta el gran Doctor de la Iglesia San Gregorio Magno [78], distinguen los dones de las virtudes por la naturaleza del mal que esos diversos hábitos tienen que combatir. Esta opinión parece al Seráfico Doctor bastante acertada, pero no le parece completa, por tener que recurrir, para la distinción, a lo negativo, como es el mal.

Otros quisieron ver una distinción atendiendo a los fines inmediatos a que se dirigen: las virtudes, para conformar nuestra vida con la de Cristo en el obrar; los dones, para imitarle en el padecer [79]. Esta teoría parece al Seráfico Doctor muy bien en el estado de la vida presente, pero, sin embargo, no explica la existencia en el pecador ni su permanencia en el cielo [80].

Nuestro Doctor pasa a exponer su propio criterio, reconociendo el fondo de verdad que existe en las opiniones expuestas. Siguiendo a su maestro Alejandro de Halés [81], distingue los hábitos por los actos a los que nos disponen, los cuales son clasificados por San Buenaventura, por el orden de excelencia, en tres clases: actos primeros, intermediarios, finales o perfectos. Pongamos un ejemplo en el acto de conocer y distinguiremos en él estos tres momentos: lo primero es el creer; lo segundo, el entender; lo tercero, el ver con corazón puro. Según esta diferencia tripartita del acto, existen en nosotros tres diferencias de hábitos gratuitos, a saber, virtudes, dones y bienaventuranzas, de suerte que las virtudes se refieren a los primeros actos, "quia fides est ad credendum"; los dones actúan en los actos segundos, porque la fe se nos da para entender; las bienaventuranzas para los actos últimos, porque la pureza de corazón verá a Dios. Las virtudes, dones y bienaventuranzas tienen como fin común y general el disponernos para el bien; pero como en el bien existen diversos grados, podremos especificar el papel de cada uno de los grupos de hábitos diciendo que las virtudes disponen nuestras potencias, encauzándolas a su objeto, el bien: "In primis actibus potentiae rectificantur". La rectificación de las potencias es atributo de las virtudes;

[77] *Opera omnia* (París 1506), fol. 62.
[78] I *Moralia*, c. 27, n. 38 (PL 75, 544).
[79] Cf. Albertus Magnus, III *Sent.*, d. 34, a. 2 (Lugduni 1651, p. 347).
[80] III *Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1 (III, 736-737).
[81] *Summa Theol.*, lib. II, n. 512 (ed. Quaracchi, t. II, p. 755).

ellas confieren nuevas energías, mediante las cuales vencemos los impedimentos para llegar a la perfección, o sea el pecado. Los dones hacen al alma expedita para volar por el camino sobrenatural: "In secundis expediuntur". Las bienaventuranzas permiten a nuestras facultades llegar al máximo de su actividad; son las primicias de la gracia consumada: "In tertiis et ultimis perficiuntur" [82].

A pesar de que la finalidad de los hábitos infusos sea común, a pesar de que todos los hábitos gratuitos son iguales en mérito y dignidad, por cuanto la gracia santificante los informa todos [83], sin embargo, podemos establecer una diferencia atendiendo a su naturaleza íntima, conocida por los actos que de los mismos proceden. Y para aclarar su pensamiento nos dice el Seráfico Doctor que consideremos un cuerpo glorificado: en él todos los miembros son perfectos, y, no obstante, se juzgan ciertos miembros más *excelentes* que otros; por ejemplo, el ojo más que el pie; así también en los hábitos: las virtudes, dones y bienaventuranzas, estando informados por la gracia, nos perfeccionan; pero esto no quita que, considerando los actos en su género, existan actos primeros, medios y últimos [84]. Así, pues, atendiendo a los actos que de los hábitos proceden, son más excelentes los dones que las virtudes, como el estado de los proficientes en la santidad es más perfecto que el de los incipientes, y este estado segundo presupone el primero. Y así como *bene esse* es mejor que el *esse*, de la misma suerte los hábitos que disponen a las potencias a los actos medios son más excelentes que los que las disponen para los actos primeros, no sólo por lo que añaden, sino también por lo que presuponen [85]. Los dones no pueden actuar sin que hayan antes actuado las virtudes: aquéllos presuponen a éstas; o como claramente dice nuestro Doctor que el *bene esse* es mejor que el *esse* a secas, así en los dones y las virtudes. Por eso, al tratar de la fortaleza para vencer las pasiones y para seguir los consejos evangélicos, dice nuestro Santo que "in uno enim istorum rectificatur, scilicet in actu virtutis fortitudinis; in alio elevatur et expeditur, scilicet in actu fortitudinis doni" [86]. "Rectitudo enim consistit in ordine potentiae ad obiectum, sed expeditio non tantum in hoc consistit, sed etiam in hoc et in adiutorio habitus annexi" [87]. Y, juzgando por esta manera de proceder bonaventuriana, el más noble de los hábitos, el más excelente de

[82] III *Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1 (III, 737).
[83] III *Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 3 (III, 742).
[84] III *Sent.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 3 ad 2 (III, 750).
[85] III *Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 3 (III, 742).
[86] III *Sent.*, d. 35, q. 5 ad 5 (III, 784).
[87] III *Sent.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 3 ad 4 (III, 749).

los dones, no será ni la gracia, ni la caridad, ni el don de sabiduría, sino la bienaventuranza pacífica, que supone todos los demás hábitos y es su coronación gloriosa [88].

Concretando más lo expuesto, diremos con el Seráfico Doctor que los hábitos gratuitos pueden considerarse en cuanto al origen y en cuanto a sus actos. El origen de todos ellos *quasi materialiter* radica en la naturaleza y *completive et formaliter* en la gracia. Cuando el Espíritu Santo infunde la gracia en nuestra alma, lo hace en tal grado, que de ella pueden originarse, si cooperamos con la gracia, todos los hábitos gratuitos, no sólo los hábitos de las virtudes, sino también los de los dones y bienaventuranzas, y así todos tienen íntima conexión en cuanto al origen. En cambio, si consideramos los hábitos en cuanto al uso, es decir, en cuanto dan a la potencia facilidad y presteza en sus propios actos, que no sólo son de necesidad y de suficiencia, sino también de supererogación y excelencia, entonces la conexión no se hace necesaria, ni se hallan perfectos en nadie [89], sino sólo en Cristo. Las virtudes quitarán los impedimentos; el uso de los dones pondrá al hombre en el estado de perfección, pero en el origen no pone necesariamente al alma en estado perfecto, sino *in statu inchoationis*, como el niño, que tiene en germen su desarrollo, pero no en acto [90].

La teoría del discípulo de Platón, el Pseudo Dionisio, sobre la jerarquización de los seres, descansa sobre la trilogía purificación, iluminación y perfección, que San Buenaventura utiliza para la distinción de las diversas operaciones de los hábitos infusos:

purificare = "rectificare", función de las virtudes;
illuminare = "expedire", función de los dones;
perficere = "perficere", función de las bienaventuranzas [91].

Resumiendo: la gracia que nos hace gratos se ramifica en hábitos de virtudes, a las cuales toca rectificar el alma; en hábitos de dones, cuyo fin es hacerla ágil, y en hábitos de bienaventuranzas, que son para perfeccionarla [92].

5. Ejercicio de los dones. — Los hábitos infusos y dados por Dios no se desarrollan en el alma espontáneamente, sino que para ello se requieren ciertas condiciones. Algunos se pueden tener en estado embrionario y otros necesitarán de su ejercicio. Los hábitos de las virtudes, por ser de necesidad absoluta para la salvación, necesitan de

[88] *De triplici via*, c. 3, § 1, n. 1.
[89] S. Gregorius, *In Iob*, c. 38, 31; XXIX *Moral.*, c. 31, n. 74.
[90] August., lib. XXII *De civ. Dei*, c. 14; III *Sent.*, d. 36, a. un., q. 2 in corp. (III, 795).
[91] Cf. Pseudo-Dionysius, *De caelesti hierarchia*, III, 2; VII, 3; IX, 2, y X; III *Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 3 ad 6 (III, 743).
[92] *Brevil.*, p. 5, c. 5 (BAC, p. I, 393).

un desarrollo, un uso de los mismos. Nadie puede estar en gracia de Dios que no crea, espere y ame; y así de las demás virtudes. En cambio, no sucede lo mismo con todos los dones y bienaventuranzas, sin las cuales muchos se salvan. Así, por ejemplo, son muchísimos los que fielmente creen y, sin embargo, nunca llegan a comprender lo que creen [93]. Ya anteriormente citamos las palabras del Seráfico Doctor en las que afirma que al infundirnos el Espíritu Santo la gracia lo hace en tal medida, que de ella puedan brotar todos los hábitos infusos, supuesta nuestra cooperación [94]. Los opúsculos *De triplici via* y *De perfectione vitae*, dirigido el primero a un hermano en religión y el segundo a una religiosa, amonestan constantemente a una colaboración amorosa con la gracia para gozar de las más elevadas gracias. Pero esto no significa que nuestro Santo crea que estos hábitos infusos estén sólo reservados a las almas que han profesado perfección, sino que también a todas las almas "propter simpliciores quosque". El *Soliloquio*, que es un diálogo entre el alma y el hombre, está dirigido a todos los fieles. "¡Oh alma —dice el hombre—, cosa grande es lo que deseas, don inestimable es lo que apeteces! A mi ver, no puede obtenerse con humana industria ni merecerse con obras de hombre; antes apenas podrá alcanzarse de Dios con humildes plegarias y de los dignamente dispuestos por la sola condescendencia de la divina piedad" [95].

Todos los fieles deben aspirar al pleno desarrollo de todos los hábitos infusos, si bien es "condescendencia de la divina piedad" su desarrollo y actividad en el alma. Quien recibió la gracia de Dios, los tiene como en embrión, y el Señor quiere que se lo pidamos y nos dispongamos para ello. San Buenaventura, de acuerdo con la doctrina de San Agustín, adapta las siete peticiones del padrenuestro a los dones: el Padre celestial ha querido darnos a conocer el modo de obtener los dones en la oración dominical. En la primera petición: *Padre nuestro, que estás en los cielos, santificado sea tu nombre,* nos manda pedir el don del temor de Dios. En la segunda: *Venga a nosotros tu reino,* el don de piedad. En la tercera petición: *Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo,* el de ciencia. En la cuarta: *El pan nuestro de cada día dánosle hoy,* el de fortaleza, según aquello de la Escritura: *El pan fortalece el corazón del hombre.* En la quinta: *Perdónanos nuestras deudas, como perdonamos a nuestros deudores,* nos exige pedir el don de consejo. En la sexta: *No nos dejes caer en la tentación,* el don de inteligencia. En la séptima: *Mas líbranos del mal,* pedimos el don de sabiduría [96]. Dios concede los dones a quien quiere; no son necesarios para la salvación, afirma nuestro Doctor, aunque en el *Breviloquio* [97] diga que nuestra alma tiene necesidad de agilizarse de siete modos y por esta causa septiforme tengan que ser siete los dones del Espíritu Santo. La expresión *necesse est*, observa el P. Bonnefoy [98], debe atenuarse con la cita de pasajes análogos. No es, pues, sólo Escoto y su escuela, como afirma Regler [99], quienes afirman la no necesidad de los dones para la salvación, sino también el Seráfico Doctor [100].

[93] BERNARDUS, *Serm. in Cantic.*, serm. 18, n. 1.
[94] III *Sent.*, d. 36, a. unic., q. 2 in corp. (III, 795).
[95] *Soliloq.*, c. 2, § 3, n. 14 (BAC IV, 247).

La cooperación del hombre para el ejercicio de los dones es sencillamente el amor y la humildad. Esto es lo que Dios exige del hombre. Así dice nuestro Santo en el *Soliloquio* [101]: "¡Oh alma, grande es tu fe, firme tu esperanza, ilimitada tu confianza! Y aunque la esperanza, que procede de los propios merecimientos y de la confianza en la divina clemencia, sea meritoria, loable y santa, yo, con todo, te doy por consejo que, antes de subir sobre ti en busca de la embriaguez, desciendas debajo de ti con saludables consideraciones. Siempre le debes temor, cuando está airado y cuando suavísimamente halaga y consuela". Debemos aspirar a los dones como al ideal, aunque no los vemos desarrollados en acto mientras seamos viadores. El germen divino de la gracia tendrá su ramificación perfecta en la gloria. He aquí una de las cuestiones planteadas por San Buenaventura: "Utrum dona Spiritus sancti maneant in beatis". A lo que responde afirmativamente, apoyándose en la autoridad de San Ambrosio, quien dice: Aquella ciudad de Dios, aquella Jerusalén celeste, no está regada por la corriente de cualquier río terrenal, sino de la fuente de la vida que procede del Espíritu Santo y se esparce superabundante en los espíritus celestes. Cristo, viador y comprehensor perfectísimo, tuvo los dones en suma perfección; luego no repugna que existan en los bienaventurados. Además, el don más ínfimo, el temor, según el Salmo [102], permanecerá en la gloria. *Timor Domini sanctus permanet in saeculum saeculi.* Luego con mucha más razón los otros. Son más perfectos los hábitos de los dones que los de las virtudes cardinales, y si éstas permanecen en el cielo, también aquéllos [103]. Para nuestro Santo, todos los hábitos

[96] *De donis*, col. II, n. 4 et 5 (V, 463); AUGUST., *De sermone Domini*, lib. II, n. 38.
[97] P. 5, c. 5 (BAC I, 397).
[98] L. c., p. 111, nota 2.
[99] *Die sieben Gaben des hl. Geistes*, p. 180.
[100] Cf. BONNEFOY, l. c., p. 111.
[101] Cap. 2, § 3, n. 20 (BAC IV, 352).
[102] Ps. 18, 10.
[103] III *Sent.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 3 (III, 749).

que no repugnan con el estado beatífico permanecerán en el cielo. Ninguno de los dones repugna, puesto que existieron en Cristo, que tuvo plenitud de vida beatífica [104].

§ IV. Los dones del Espíritu Santo en particular

La doctrina sobre los dones la reveló Dios al profeta Isaías, diciéndole que brotaría un tallo del tronco de Jesé y sobre él descansaría el Espíritu de Dios, el Espíritu de sabiduría y de entendimiento, el Espíritu de consejo y de fortaleza, el Espíritu de ciencia, de piedad y de temor [105]. Así clasificados los dones, fácilmente podemos dividirlos en dos grupos: un grupo de orden cognoscitivo y otro de orden afectivo. Pero en el orden natural el conocimiento precede a la voluntad; así también los dones cognoscitivos precederán y dirigirán a los afectivos [106]. San Buenaventura admite el orden establecido por el profeta y no reconoce la ley de la precedencia en el orden natural como ley general que se puede aplicar a cada don. En los dones, el orden es según el grado de excelencia y dignidad, "et hoc quantum ad ipsorum donorum usus". Atendiendo al uso de los dones, la sabiduría está en lugar más excelente que el temor; pero a la sabiduría nadie llega si antes no se ha ejercitado en el temor. De ahí que algunas veces la enumeración empieza por el primero o ínfimo, como el Señor en San Mateo; otras veces por el más sublime, que es la sabiduría, como en el lugar citado de Isaías. Ambos modos de ordenar los dones son rectos y apropiados; dependen de la manera como se entienda el primero y el postrero, del modo de ascender y descender y de la diversidad de los principios respecto del mismo hábito. Una cosa es primera si se mira el origen y el tiempo; otra, si se atiende al complemento y a la definición o dignidad. En el primer caso, el don de temor es primero cuanto al uso; en el segundo, la sabiduría. El orden de ascender o descender puede también establecer norma. Ascender es de lo inferior a lo superior, y descender, de lo superior a lo inferior; y así, según por donde se mire, aparecerán unos dones antes que otros. Además, el principio eficiente de los dones es el Espíritu Santo, en el cual está la perfección suma; el sujeto receptor es el libre albedrío, en el cual existe imperfección. Se puede mirar para establecer un orden al don que más se aproxima a la perfección del Espíritu Santo, que será la sabiduría. Se puede también mirar al don que más se aproxima a la imperfección

[104] L. c., in corp. 750.
[105] Is. 11, 1-3.
[106] III *Sent.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 2 in corp. (III, 749).

humana, y entonces tendrá preferencia el don de temor [107].

Nuestro Santo, después de exponer diversos criterios sobre el orden a seguir, opta por el más práctico: "Magis est attendenda solutionis utilitas, quam ratiocinationum verbositas augenda" [108]. Máxime cuando quiere que se aprovechen de esta doctrina todos los fieles, aun los más rudos y simples, a quienes dirige sus sermones sobre los dones, que incluímos en el presente tomo.

1. El don de temor. — Temor es, en general, un sentimiento espiritual, y algunas veces también corporal, producido por la amenaza de un mal. Sirve al hombre para preservarse del mal huyendo de él. El temor puede ser desordenado, y entonces perjudica la vida moral, pudiendo llegar a anular la libertad humana como fuerza irresistible. En cambio, el temor ordenado nos aparta de lo moralmente malo y de sus consecuencias, conduciendo al hombre a la contrición y penitencia, despertando en el alma fuerza, prudencia y perseverancia para superar las dificultades que se oponen al bien.

El Seráfico Doctor clasifica las diversas clases de temor por su origen: el temor procede de la naturaleza, de la concupiscencia o de la gracia. Si de la naturaleza, se llamará temor natural [109]; si de la concupiscencia, se llamará humano y mundano; si procede de la gracia *gratis data*, será temor servil; si de la gracia *gratum faciente*, sólo incoada, temor inicial, y si de la gracia perfecta, temor filial [110]. Aquí nos ocuparemos sólo del temor que procede de la gracia.

a) *Temor servil.* — El temor servil coloca el castigo divino ante la perspectiva de su vida, pero, por proceder de la gracia, no excluye completamente el amor, por cuanto abandona el pecado y se mantiene fiel a Dios. ¿Cómo se origina este santo temor? La raíz procede de la consideración de la sublimidad del poder divino, de la meditación de la perspicacia de la sabiduría divina y de la severidad de la justicia de Dios. El poder divino nos lo anuncia Jeremías diciendo: *Señor, nadie es semejante a ti; grande eres tú y grande tu nombre en poder; ¿quién no te temerá, oh rey de las gentes?* [111]. De la perspicacia de la divina sabiduría nos habla Job con estas palabras: *Ipse enim solus est; et nemo potest avertere cogitationes eius. Et idcirco a facie eius turbatus sum et considerans eum, timore sol-*

[107] III *Sent.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 2 in corp. (III, 748).
[108] III *Sent.*, d. 34, p. 1, q. 3 (III, 751).
[109] Damasc., III *De fide orthod.*, c. 23.
[110] III *Sent.*, d. 34, p. 2, dub. 2 (III, 768).
[111] Cap. 10, 6-7.

licitor[112]. Y sobre la severa justicia oiremos a Habacuc, que dice: *Domine, audivi auditionem tuam et timui*[113]. Mas ¿qué utilidad nos reporta el temor de Dios? San Buenaventura enumera las tres ventajas principales: el temor de Dios es útil para impetrar la influencia de la divina gracia, para introducir la rectitud de la justicia divina y para conseguir la ilustración de la divina sabiduría[114]. El temor servil tiene tres condiciones: una material, que es temer la pena eterna; otra formal, que consiste en moverse sólo por el miedo a la pena, y la tercera, que supone una voluntad deforme. Ahora bien, cuando la gracia invade al alma con temor servil, no anula el aspecto material del temor servil, o sea el horror a la pena eterna, que no repugna a la gracia. Sin embargo, hace desaparecer la condición formal, que podríamos llamar temor de esclavo, y endereza la voluntad al amor de Dios. De esta suerte la gracia no es incompatible con el aspecto material del temor, sino con el temor de esclavos[115].

b) *El temor inicial y filial.* — El Eclesiástico[116] dice: *Timor Domini expellit peccatum. Nam qui sine timore est non poterit iustificari.* Por consiguiente, el término normal del temor es la justificación. El servil no está exento de amor, y de ahí que sea bueno evitar el pecado porque Dios lo castiga; pero es mucho mejor el evitarlo por ser ofensa de Dios; a esto llamamos temor inicial y filial. ¿Serán la misma cosa? San Buenaventura afirma que no se diferencian como dos especies. No existe sólo diferencia por razón del estado; es decir, que el inicial mira principalmente la ofensa y el filial principalmente a la reverencia que se debe a Dios. Se pueden llamar diversos temores en virtud del estado, de los modos de temer y de los motivos de temor[117]. Resumiendo: antes de la infusión de la gracia, el alma se repliega en sí misma, y, ante su miseria, teme como una esclava las iras de su Señor. Después de la justificación, sus potencias se enderezan hacia el bien y la verdad infinita, apartándose del pecado por ser ofensa de Dios y pidiéndole le aparte de las penas eternas con la ayuda de su gracia. Este temor es de los principiantes o inicial. Al desarrollarse éste, produce el temor filial, que considera a Dios como padre misericordioso que ha querido darnos la vida de la gracia. De donde nace el conocimiento

[112] Cap. 23, 13-15.
[113] Cap. 3, 2 et 16; *De donis*, coll. 2, n. 7 (V, 464).
[114] *De donis*, coll. 2 (V, 466-7).
[115] III *Sent.*, p. 2, a. 1, q. 3 in corp. (III, 760).
[116] Cap. 1, 27. 28.
[117] III *Sent.*, d. 34, p. 2, a. 2, q. 1 in corp. (III, 762).

de nuestra pequeñez, germen de la humildad, y la reverencia debida a la grandeza y majestad de Dios, porque "reverentia reperitur tam in honore quam in timore, quia in timore est resilitio in propriam parvitatem"[118]. La expresión *resilire in propriam parvitatem*, fruto del don del temor, la emplea San Buenaventura en muchos otros lugares y es considerada por el Santo como "excellentior et magis praecipuus in reverendo Deum", y, por consiguiente, lo tuvo Cristo, se encuentra en los ángeles y lo poseerán todos los bienaventurados en el cielo[119].

2. Don de piedad. — La palabra piedad puede tener varias acepciones, como ya indica San Agustín[120]. Por piedad entendemos ordinariamente el culto de Dios, que los griegos llamaron *theosebia*. También suele emplearse para expresar la reverencia que los hijos deben tener con los padres. El vulgo entiende el vocablo aplicado a las obras de misericordia. La piedad, entendida como culto que se debe a Dios, es más bien latría o *theosebia*. En relación con los padres, es una especie de virtud de justicia, y sólo en cuanto mira al prójimo se debe llamar don. Conviene, no obstante, no confundir el don de piedad con la virtud de la misericordia. Esta mira la indigencia y miseria del prójimo. La piedad, como don, lo mira como imagen divina. Por el don de piedad es el hombre benévolo con cualquiera que lleve en sí la imagen de Dios, y esta benevolencia se desarrolla hasta el afecto de compasión y la dádiva de la obra[121].

La piedad como don es, pues, benevolencia hacia otro, y el ejemplar supremo lo encontramos en Dios, trino y uno, con sus relaciones mutuas. De la Trinidad se esparce por todo lo creado como ley universal[122]. Y así observamos que el mineral está al servicio del vegetal, éste al del animal, y el animal al del hombre, etc.; y en cada uno de estos reinos los elementos están de tal manera concatenados, que el uno es para el otro. La razón humana es captadora de esas relaciones reales de las cosas. Las ve tendidas entre las cosas y en el íntimo ser de cada cosa, como sutiles hebras de luz que enlazan las partes en la apretada unidad de cada ser existente y a grupos de seres en unidades más vastas, como si una poderosa penetrante inteligencia lo gobernase todo... Todo revela una unidad dominadora,

[118] III *Sent.*, d. 9, a. 2, q. 1 in corp. (III, 214).
[119] III *Sent.*, d. 34, p. 2, a. 2, q. 3 (III, 766); p. 1, dub. 1 (III, 751).
[120] *De civ. Dei*, c. 1, n. 3.
[121] III *Sent.*, d. 35, q. 6 in corp. (III, 785-786).
[122] Bonnefoy, l. c., p. 144.

donde cada grupo es pieza de un orden universal, que no deja ningún ser fuera de sus apretadas mallas [123].

Esta ley universal, sobrenaturalizada en el hombre por el don de piedad y por obra del Espíritu Santo, establece entre los humanos lazos entrañables e indisolubles. Y si los que proceden de un mismo padre y madre se aman más que los que proceden sólo del mismo padre y diferente madre, nosotros procedemos y somos hijos del mismo padre y de la misma madre, somos miembros de un mismo cuerpo. Nuestro padre es Dios; nuestra madre, la santa Iglesia. Somos miembros del mismo cuerpo, y como en el cuerpo humano un miembro se compadece del otro, así entre nosotros [124]. Comemos la misma comida, fuimos engendrados en el mismo vientre, aspiramos a la misma herencia, que se engrandecerá cuanto más sean los participantes [125]. El Eclesiástico [126] dice de Dios: *Pius et misericors Deus; et in tempore tribulationis peccata dimittit et protector est omnibus exquirentibus se in veritate...* Pues si somos imágenes de Dios, debemos configurarnos con El en la piedad... Y Cristo, por piedad hacia los hombres, tomó carne humana, subió a la cruz, resucitó de entre los muertos y envió al Espíritu Santo [127]. "Opus enim est pietate mitescere" [128]. El Doctor Seráfico, cuya doctrina ejemplarista sobrepasa en intuición y trascendencia a la de todos los escolásticos, encontrará en el don de piedad, en el *imago Dei* de las criaturas, la base fundamental de toda su filosofía y teología.

La piedad tiene que regir las investigaciones del exegeta; la piedad tiene que colaborar y armonizarse con el don de ciencia. Aunque el acto de piedad se dirija a los prójimos, tiene que informar también el estudio de la Sagrada Escritura [129]. Con relación a lo cual conviene notar que la Sagrada Escritura propone a nuestra consideración el septenario de las virtudes, dones y bienaventuranzas, como camino por donde tenemos que pasar y con lo que saldremos victoriosos de la lucha septiforme de los vicios [130]. Todos los tratadistas bonaventurianos están de acuerdo en reconocer que en el Doctor Seráfico existe una feliz alianza de doctrina y devoción, una gracia particular de exponer

[123] Cf. Fr. Luis Colomer, *Raíces humanas de la revelación divina y de sus modos,* en «Actas del Congreso Mariano Franciscano-Español», Madrid 1947.
[124] I Cor. 12, 26.
[125] *De donis,* coll. 3 (V, 471).
[126] Cap. 2, 13.
[127] *De donis,* coll. 3 (V, 471).
[128] August., II *De doctrina christiana,* c. 7, n. 9.
[129] III *Sent.,* d. 35, a. unic., q. 6 in corp. (III, 786).
[130] *Brevil.,* p. 5 (BAC I, 429).

las materias *docte, pie et devote.* En Job [131], dice nuestro Santo, leemos: *Pietas ipsa est sapientia.* Pero la piedad en griego es, como hemos dicho, *theosebia,* que es lo mismo que culto a Dios. La piedad "nihil aliud est quam piae, primae et summae originis pius sensus, pius affectus et pius famulatus". De suerte que no se puede poseer el sumo bien ni tributarle culto sin la piedad [132]. Y como el don de piedad mira al prójimo, tienen en la doctrina bonaventuriana plena explicación las palabras del catecismo, que, como precepto divino, nos manda amar al prójimo por Dios. Piedad es la *benevolencia* bonaventuriana, tomada en el sentido más universal.

3. Don de ciencia, entendimiento y sabiduría. — La ciencia sagrada es fruto de la misericordia y gracia de Dios, que ha querido revelarse a los hombres. Su explicación es don especial del Espíritu Santo. El don de ciencia quiere librar a nuestro entendimiento de su pobreza nativa, para empujar al espíritu hacia la investigación del contenido revelado, haciendo de alguna forma el objeto de nuestra fe asequible al pensar humano. Es el fundamento sobrenatural del "fides quaerens intellectum". El Espíritu Santo reparte sus dones a los simples fieles, que sólo buscan la redención; a los teólogos, cuyo espíritu se dirige al fin de la vida humana, y a los místicos, que casi han alcanzado ese fin. El filósofo no recibe nada [133]. El don de entendimiento es la puerta de las consideraciones científicas [134].

El entendimiento, en sí mismo considerado, es especulativo y es perfeccionado por un hábito o don para la especulación. Mas si consideramos al entendimiento como capaz de extenderse a la operación, es perfeccionado por un hábito, que nos hace buenos; y este hábito es la ciencia práctica o moral. Pero si consideramos al entendimiento de un modo intermedio, como capaz de extenderse al afecto, es perfeccionado por un hábito intermedio entre el puramente especulativo y el práctico, que comprende a ambos; y este hábito es la sabiduría, la cual es ciencia sabrosa. La sabiduría es para la contemplación o especulación y para que nos hagamos buenos, pero principalmente para que nos hagamos buenos. A esta última clase de hábitos pertenece la teología [135]. El don de ciencia ilumina nuestro entendimiento, pero tiene como finalidad inmediata el afecto, el don de sabiduría. "Nisi

[131] Cap. 28, 28.
[132] *De donis,* coll. 3 (V, 469).
[133] II *Sent.,* d. 23, a. 2, q. 3 (III, 545).
[134] *De donis,* coll. 8, n. 6 (V, 495).
[135] I *Sent.,* proem., q. 3 in corp. (I, 13); cf. M. Oltra, *Vitalidad de la ciencia teológica,* en «Verdad y Vida», n. 5 (1944).

per fidem diligatur Deus, non mundatur cor ad eum sciendum". Dios no puede ser conocido si antes no es amado creyendo [136]. Ya en el primer acto de fe toma parte el amor. Todo el hombre tiene que ponerse al servicio de la fe desde un principio. El desarrollo y crecimiento de la fe tiene como fin la sabiduría. Por sabiduría entiende San Buenaventura no sólo un conocimiento derivado de los principios supremos, no sólo un conocimiento iluminado por la verdad suprema, que es el don de la ciencia, sino una experiencia saporativa, alimentada por el calor del amor supremo. "Sapientia est cognitio causarum altissimarum et primarum, non tantum per modum cognitionis speculativae et intellectualis, verum etiam saporativae et experimentalis" [137]. La sabiduría, fin de todo conocimiento y de la fe, supone un camino graduado para llegar a ella, y es: conocimiento de las propias faltas interiores, dominio de las pasiones, ordenación de los pensamientos y deseo de Dios y de lo divino. San Buenaventura enseña que la puerta para el don de sabiduría es la humildad. Aquél es verdaderamente sabio que conoce su nada y la grandeza de Dios. Nadie llega al conocimiento pleno de Dios por el camino del conocimiento verdadero de sí mismo, si no conoce su nada, ya que tampoco podría conocerse a sí mismo. Quien juzga ser algo no siendo nada, se engaña a sí mismo [138]. Conocer su nada significa humillarse. Por consiguiente, la humildad es la puerta de la sabiduría [139]. Esta humildad, que radica en nuestra propia existencia, nos prepara el camino para llegar a Dios y a su revelación; ella crea en nosotros la disposición para el verdadero conocimiento de Dios; ella salta el muro en el que el yo se encierra creyéndose suficiente. Este es el ejercicio más importante de la sabiduría, a saber: que el hombre reconozca y confiese sus propias faltas y se humille ante su nada [140].

El segundo ejercicio de la sabiduría es el dominio de las pasiones. Job se pregunta dónde se encuentra la sabiduría, y contesta que en ningún hombre terrenal: *Nescit homo pretium eius, nec invenitur in terra suaviter viventium* [141]. Por eso el hombre terreno no conoce la sabiduría, porque no gusta de ella; no puede encontrar el saber de la sabiduría por faltarle el gusto de la misma, y vive sólo con los gustos terrenales, los cuales son incompatibles con la sabiduría [142]. San Buenaventura exige para llegar a la sabiduría una tal claridad en el alma, que no quede obscurecida por la sombra de cualquier pasión; exige, además, aquella paz interior a la que no llegan los ruidos de las concupiscencias. La claridad y la paz interior hacen al alma transparente para que pueda resplandecer en ella la verdad y la hermosura de Dios. El dominio de las pasiones es indispensable, como la humildad, para el conocimiento religioso, para llegar a la luz y al calor de la verdad divina. Aquí sólo llega el que ama la eternidad [143]. El tercer ejercicio para conseguir la sabiduría es la ordenación de los pensamientos, necesaria para que el Espíritu Santo pueda habitar en el alma por la sabiduría. Por orden entiende nuestro Santo no sólo el dominio de la fantasía, por el que el alma se recoge en Dios, concentrando sus fuerzas para que no se disipe el equilibrio interno, sino quiere, además, significar un estudio sistemático y ordenado que paso a paso, gradualmente, nos introduzca cada vez más profundamente en la verdad revelada: "Et ideo oportet habere certas materias, circa quas nos exerceamus". La ciencia y su don desembocan en la sabiduría por el dominio de la fantasía y el estudio sistemático de ese dominio.

El cuarto ejercicio para conseguir la sabiduría es elevación amorosa del alma a Dios, *desiderii sursumactio*. San Buenaventura, apoyándose en las palabras del Apóstol: *Hermanos, no creo, ni mucho menos, haber conseguido el fin; pero una cosa hago, y es que, olvidando lo que hay detrás de mí, aspiro a aquello que hay ante mí* [144]. Este es el estudio del sabio: encauzar todos sus esfuerzos hacia Dios, que puede llenar todas nuestras aspiraciones. El Seráfico Doctor hace notar repetidas veces que sólo el esfuerzo piadoso por la verdad consigue su objetivo: "Deus dat dona sua super quamlibet creaturam; sed notitiam veritatis non dat nisi pie agentibus" [145]. La teología será para San Buenaventura una ciencia piadosa: "veritatis credibilis notitia pia" [146]; o un saber al servicio de la piedad: "doctrina quae est ad pietatem" [147]; una ciencia que junta sus manos para la oración, que está postrada de rodillas y que sólo se abre y entrega las llaves de la sabiduría divina a aquellos que, con oración ferviente y unión con Dios, se acercan a ella. El conocimiento religioso es para San Buenaventura un mundo en el que el hombre debe vivir, en el que deben descansar las raíces de su ser, si tienen que florecer, y su vida ser bañada por los rayos de la luz de Dios. El conocimiento

[136] III *Sent.*, d. 24 (III, 507).
[137] *De perfectione evangelica*, p. 1 (V, 120).
[138] Gal. 6, 3.
[139] *De perfectione evangelica*, p. 1 (V, 120 s.).
[140] *De donis*, coll. 8, n. 1 (V, 494).
[141] Cap. 28. 18.
[142] *De donis*, coll. 7, n. 1 (V, 489).

[143] *De scientia Christi*, q. 5, nn. 23, 26.
[144] Phil. 3, 13-14.
[145] *De donis*, coll. 3, n. 17 (V, 472).
[146] *De donis*, coll. 4, n. 13 (V, 476).
[147] *De donis*, coll. 3, n. 17 (V, 473).

religioso es, según nuestro autor, un conocimiento existencial, que lleva al hombre completo a un mundo en el que mora Dios y donde se le hace participante de la sabiduría infinita. Las condiciones de desarrollo de nuestro saber sobrenatural o de fe, que termina en la sabiduría, abarca una ascética completa del conocimiento, que exige no sólo pureza de método, sino pureza de todo el hombre, una claridad y plenitud religiosa moral que sea una especie de cofamiliaridad con el mundo de la fe [148].

San Buenaventura ha expuesto una metodología completa en sus *Collationes in Hexaëmeron*. En ella sienta el Doctor Seráfico el principio de que el fin de todo estudio y de toda ciencia debe ser la sabiduría cristiana, y que para conseguirla se necesita, ante todo, un vehemente deseo de la misma, porque este deseo engendra el deseo y la práctica de la disciplina, tanto escolástica como monástica, que es absolutamente necesaria para lograr la sabiduría por el camino de la ciencia. Y enseña al estudioso cómo debe comenzar por creer en Cristo, medio de todas las cosas y de todas las ciencias, para llegar a la plenitud de la sabiduría y de entendimiento por el entendimiento del Verbo increado, por el que son hechas todas las cosas; por el entendimiento del Verbo encarnado, por el que son reparadas todas las cosas, y por el entendimiento del Verbo inspirado, por el que son reveladas todas las cosas [149]; cómo ha de servirse y estudiar la filosofía para el conocimiento de la verdad y ordenación de la vida, con miras a la contemplación sapiencial [150]; cómo ha de estudiar y servirse de la alteza, firmeza y hermosura de la fe para la especulación y contemplación de Dios uno y trino, ejemplar de todas las cosas y de todas las virtudes [151]; cómo ha de estudiar y entender las Sagradas Escrituras en sus sentidos espirituales, en sus figuras y sacramentos, en sus misterios que se refieren a Cristo [152]; cómo ha de proceder en el estudio para recoger todos los frutos, esto es, para llegar a la sabiduría por la ciencia y la santidad [153]; y, por último, cómo ha de proceder y ejercitarse en la contemplación misma [154].

Por lo expuesto, fácilmente se puede observar la relación íntima que existe entre los dones de sabiduría, ciencia y entendimiento. El don de sabiduría tiene por fin conducir-

[148] Cf. TH. SOIRON, *Die Aszese des Erkennens nach St. Bonaventura*, en «Wissenschaft und Weisheit», Heft 3-4 November 1934, p. 313 s.
[149] *In Hexaëm.* coll. 1-3.
[150] L. c., coll. 4-7.
[151] Coll. 8-13.
[152] Coll. 14-18.
[153] Coll. 19.
[154] Coll. 20-23.

nos al conocimiento de las cosas eternas por las razones eternas, y en cuanto estas razones son para nosotros el medio de gustar y conocer experimentalmente la suavidad divina, de manera que este conocimiento esté unido al gusto. El don de entendimiento tiene por objeto las cosas divinas y las criaturas espirituales, y se sirve del mismo medio de conocimiento que el don de sabiduría, a saber, las razones eternas; pero su fin no es otro que la consideración de la verdad pura y simple, sin atención especial al gusto espiritual. El don de ciencia, en fin, no tiene por objeto sino las criaturas, las cuales hace conocer por las razones creadas. La sabiduría sólo conoce las cosas eternas: la inteligencia conoce las cosas eternas y las creadas espirituales, que tienen razón de imagen de Dios; la ciencia conoce únicamente las cosas creadas, que sólo tienen razón de vestigio de Dios [155].

Para San Buenaventura, el teólogo ideal será el que, poseyendo una fe perfecta y llevando una vida santa, sirviéndose de todas las ciencias, trata de entender por razón, elevada por la fe y por los dones de ciencia y entendimiento, las verdades reveladas, *con el fin* de llegar a las suavidades de la contemplación por el don de la sabiduría: "Ordo enim est, ut inchoetur a stabilitate fidei et procedatur per serenitatem rationis, ut perveniatur ad suavitatem contemplationis..." [156].

4. DON DE FORTALEZA.—La fortaleza da al alma capacidad y energía para vencer las dificultades que se oponen al bien, incluso si fuese para ello necesario ofrecer la propia vida. El divino Maestro había dicho: *El que quiera seguirme, que se niegue a sí mismo* [157]; y esto es lo que el don de fortaleza realiza en el alma: disposición de ánimo para vencerse a sí mismo. *Mihi mundus crucifixus est, et ego mundo* [158]. El cristiano perfecto debe tomar su cruz, aceptar generosamente los sufrimientos y seguir a Cristo, es decir, unir sus dolores a los del Salvador [159]. Es mucho más difícil imitar a Cristo en el Calvario que en su vida activa. He aquí la primera actividad del don de fortaleza: aceptar sobrenaturalmente las pruebas que el Señor nos envía. La

[155] Cf. III *Sent.*, d. 35 a. unic., 2 q. 3 in corp. (III, 778-779); d. 23, a. 1, q. 3 (III, 480).
[156] Sermo 4, *Christus unus omnium magister.*, n. 15 (V, 571); cf. B. MADARIAGA, *Camino de la Ciencia a la Sabiduría* (Oñate 1945), p. 24. Más detalles sobre el don de entendimiento y de ciencia pueden verse en esta *Introducción* cuando hablamos del conocimiento de Dios.
[157] Matt. 18, 24.
[158] Gal., ult. vers. 24.
[159] III *Sent.*, d. 35, q. 5 in corp. (III, 783-784).

práctica positiva de la paciencia, la resistencia a las pasiones y la lucha contra la triple concupiscencia es obra del don de fortaleza [160].

San Buenaventura distingue en el ejercicio de la fortaleza una doble actividad: soportar y afrontar la tribulación: "sustinere et aggredi passiones" [161]. En términos corrientes de la espiritualidad cristiana, la primera actitud se llamará paciencia o resignación; la segunda, mortificación voluntaria. Sobre la paciencia dice el Santo: "Fortitudinis doni actus consistit circa passionum tolerantiam secundum imitationem Christi" [162]. La mortificación voluntaria la insinúa el Santo en todas sus obras, ya que el Calvario es el monte de los amantes, y todo amor que no tenga su origen en la pasión del Señor es frívolo y peligroso [163]. El don de fortaleza permanecerá en el cielo aunque no haya peligros que vencer, porque "Donum enim fortitudinis disponet ad hoc, quod homo fortiter Deo adhaereat et inseparabiliter, et hoc non tantum secundum sufficientiam, sed etiam secundum excellentiam; et ideo non superfluit in patria" [164].

5. DON DE CONSEJO.—La virtud de la prudencia, el don de ciencia y el don de consejo son estudiados por el Seráfico Doctor en la colación 7 del tratadito *De donis*. Los dos primeros son presentados como actos preparatorios al acto propio del don de consejo. Debemos entender, dice el Santo, lo que es el consejo, por el que podemos discernir lo que es lícito, lo que es decoroso y lo que facilita para conseguir la salvación, "secundum rationis rectae, imperium voluntatis bonae et secundum exercitium operationis virtuosae" [165]. Por consiguiente, la virtud de la prudencia y el don de ciencia están tan íntimamente enlazados, que nuestro Santo les da el nombre de *consilium*. Sin embargo, las tres actividades respectivas están definidas por las palabras "erudimur, elevamur, expedimur". La prudencia mira sólo a los preceptos de la ley natural; el consejo, las obras de supererogación. Aquélla se apoya en la pura razón, ayudada por el derecho divino positivo; éste, en la experiencia de hombres eminentes en doctrina y santidad. El don de ciencia y entendimiento dirigen; pero hay muchas maneras de dirigir, según la diversidad de lo elegible y según la diversidad de los modos de la elección. Lo elegible puede ser *necessitatis*, y entonces es función de la prudencia; y de *arduitatis*, y

[160] III *Sent.*, d. 35, q. 5 ad 1, 2, 3 (III, 784).
[161] III *Sent.*, l. c. (III, 783).
[162] Ibid. in corp. (III, 784).
[163] III *Sent.*, d. 35, q. 5 ad 1, 2, 3 (III 784); SAN FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor de Dios*, lib. XII, c. 13.
[164] III *Sent.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 3 ad 5 (III, 751).
[165] *De donis*, coll. 7 (V, 490).

entonces la función rectora la tiene el don de consejo. El dirigir en la elección puede hacerse según la norma del derecho natural y según la norma del derecho divino; en el primer caso será acto de la prudencia, y en el segundo, del don de consejo. De donde podemos deducir la función propia del don de consejo: "Quoniam actus eius est dirigere in electione agendorum, prosequendorum, vel fugiendorum, quae sunt specialis arduitatis, et hoc secundum regulam iuris divini; et in hoc distinguitur actus eius ab actu prudentiae virtutis et scientiae doni" [166]. Como corolario al concepto del don de consejo estudia el Santo en la colación 7 la manifestación primera de este don. Prácticamente no ofrece dificultad ninguna la cuestión, como se podrá ver con la simple lectura, pudiendo resumir su pensamiento diciendo: un pecador puede accidentalmente dar un buen consejo, pero él nunca será un buen consejero. Sólo aquel que habitualmente camina por los senderos de Dios, el que conoce por experiencia la santidad, puede aconsejar, y en él solo habitualmente actúa esta fuerza divina del Espíritu Santo [167].

§ V. ORTODOXIA DE LA DOCTRINA BONAVENTURIANA SOBRE LOS DONES

Los siete dones del Espíritu Santo fueron tratados por los Padres y teólogos, apoyándose todos en el texto de Isaías [168] antes citado. No obstante, el fundamento bíblico no aparece claro, por el hecho de que el texto hebreo enumera sólo seis, que por duplicación del último *(eusebeia fóbos tou Theou)* se convierte en siete en los Setenta. Sin embargo, la doctrina de los dones del Espíritu pertenece al tesoro cristiano desde los tiempos primitivos y como interpretación auténtica de la revelación de Dios en el Antiguo Testamento.

La Iglesia tampoco ha dado ninguna definición dogmática que acabara con las discusiones. El decreto Gelasiano no habla más que de Cristo, sobre el que reposó el Espíritu septiforme, y cuyos dones se comunican a los fieles; mas la doctrina no está explícitamente formulada. El Concilio de Trento habla de la justificación "per voluntariam sus-

[166] III *Sent.*, d. 35, a. unic.; q. 4 in corp. (III, 781).
[167] Sobre la actividad de los dones en las almas contemplativas puede verse BONNEFOY, *Le Saint-Esprit et ses dons*, l. c., p. 170 ss., y la admirable y clara introducción del P. OMAECHEVARRÍA al IV tomo de San Buenaventura ed. BAC, dedicado a la teología mística del Santo Doctor.
[168] Cap. 11, 2 s.

ceptionem gratiae et donorum", pero tampoco precisa la naturaleza de los dones. El documento más explícito del magisterio de la Iglesia es la encíclica "Divinum illud" sobre el Espíritu Santo, dirigida a toda la Iglesia por León XIII el 9 de mayo de 1897. Cierto que este escrito no es ninguna definición infalible, pero es un documento doctrinal del magisterio ordinario de la Iglesia y tiene valor dogmático considerable. Al final de la encíclica describe León XIII la obra del Espíritu Santo en el alma del justo, y, después de hablar de su acción en el bautismo y confirmación, expone largamente la doctrina de la inhabitación, enumerando sus múltiples beneficios [169]. Según la doctrina del Angélico, dice el Romano Pontífice, el Espíritu Santo, por proceder como amor, procede como primer don. El Espíritu Santo distribuye los dones particulares en los miembros de Cristo, que consisten en impulsos misteriosos a la inteligencia y voluntad. Sin ellos no puede el alma caminar por el camino de la perfección ni llegar al término de la salud eterna. Estas mociones se producen en lo más íntimo y secreto del alma. Los dones disponen y preparan al alma a la más fácil obediencia a los impulsos del Espíritu Santo... [170].

Estas palabras del Pontífice claramente manifiestan la intención de no adherirse a ninguna de las opiniones de las escuelas, exponiendo tan solamente la doctrina común y dejando a los teólogos sus discusiones, que con el tiempo aclararán y precisarán más los conceptos para una intervención decisiva del magisterio de la Iglesia.

La teoría de San Buenaventura marca una etapa en el camino de la simplificación. Su mérito principal consiste en haber sido el primero que realiza una sistematización rigurosa de la doctrina de los dones [171].

Pedro de Tarantasia (1225-1276), de la Orden de Predicadores, gran amigo de nuestro Santo y elevado a la cátedra de San Pedro con el nombre de Inocencio V, adopta la teoría bonaventuriana de los dones. Como su maestro, admite tres clases de hábitos, correspondientes a las tres etapas de la vida espiritual. Inocencio V admite tres estados de justicia: de los principiantes, proficientes y perfectos. Las virtudes por sí mismas constituyen el primer estado; con la ayuda de los dones, el estado medio; con la ayuda de las bienaventuranzas, el estado último, al cual estado se une la delectación y alegría de los frutos del Espíritu. Las virtudes están ordenadas a los actos primeros necesarios;

[169] J. de Guibert, *Dons du Saint-Esprit et vie mystique* (París 1923), p. 323 s.
[170] F. Cavallera, *Thesaurus*, n. 547.
[171] Cf. Bonnefoy, l. c., p. 117.

los dones, a los actos medios, y las bienaventuranzas, a los actos perfectos, a los que acompaña la alegría de los frutos. Por consiguiente, con las virtudes obramos bien; con los dones, fácil y expeditamente, no sólo por la rehabilitación de las potencias, sino, sobre todo, por la perfección de los hábitos; con las bienaventuranzas obramos perfectamente; con los frutos, con alegría. "Virtutes ad actus primos perficiunt; dona ad actus secundarios, qui sunt supererogationis; beatitudines ad actus ultimos, unde beatitudines dicuntur propter sui complementum: his vero delectationes ex ipso bono opere adiunguntur, qui fructus appellantur" [172]. Como se ve, no puede transcribir Pedro de Tarantasia la doctrina bonaventuriana con más exactitud. Sin embargo, al querer precisar la superioridad de los dones sobre las virtudes, Pedro de Tarantasia quiere armonizar la doctrina bonaventuriana con la del Angélico, sin pensar en su incompatibilidad; la piedad y la fortaleza son a veces dones, a veces virtudes. Son virtudes en cuanto nos habilitan para las obras de precepto; dones, en cuanto nos disponen a actos más perfectos a los que no estamos obligados. De donde se sigue que como virtudes nos hacen obrar de una manera humana; como dones, nos conducen al bien de una manera más noble y casi divina, con cierta facilidad [173]. Santo Tomás había escrito en el comentario a las *Sentencias*: "Dico quod dona a virtutibus distinguuntur in hoc quod virtutes perficiunt ad actus humano modo, sed dona ultra humanum modum" [174]. En la *Suma Teológica* no hace mención de los modos humanos y sobrehumanos. Para identificar la naturaleza de los siete dones recurre a la Escritura, haciendo un análisis etimológico sobre el texto de Isaías [175]. Pero el Doctor Angélico no examina el texto original, sino la Vulgata, el término *Spiritus*. Los siete dones enumerados por Isaías existen en nosotros por inspiración divina. Inspiración significa "quamdam motionem ab exteriori" [176]. "Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur et istae perfectiones vocantur dona" [177]. Santo Tomás no atribuye a los dones la propiedad de realizar actos sobrehumanos, sino tan sólo la de hacernos aptos o sensibles a las inspiraciones de la gracia. No parece armonizarse bien esta opinión del Angélico expuesta en la *Suma*, que,

[172] Innoc. Quinti, III *Sent.*, d. 34, q. 1, a. 1 et 4 (Toulouse 1652, t. II, p. 267-269).
[173] Innoc. Quinti. ibid., a. 2 ad 1 (t. II, p. 268).
[174] S. Thomas, III *Sent.*, d. 34, q. 1, a. 1.
[175] Cap. 11, 2.
[176] *Summa Theol.*, 1-2, q. 68, a. 1.
[177] L. c.

por otra parte, parece ser la definitiva de su pensamiento, con aquella otra expuesta en las *Sentencias*, según la cual "alii dicunt quod dona dantur ad altiores actus quam sint actus virtutum: et haec opinio inter omnes vera videtur" [178]. También existe discrepancia entre San Buenaventura y el Angélico, el cual afirma ser los dones necesarios para conseguir el fin sobrenatural [179].

Ricardo de Mediavilla adopta la teoría de los dones expuesta por Santo Tomás en la *Suma Teológica*, pero permanece fiel a San Buenaventura al afirmar que no son necesarios para la salvación [180].

Duns Escoto, en su tendencia a la simplificación, identificará los dones con las virtudes teologales y cardinales [181].

San Bernardino de Sena reproduce literalmente la doctrina bonaventuriana con largos comentarios a la misma [182].

Resumiendo: todo el ideal filosófico y teológico de San Buenaventura consiste en conocer el origen de las cosas, su causa ejemplar y el camino por el que aquéllas vuelven a Dios: "Haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione... scilicet reduci ad summum" [183]. Según este ideal, el Seráfico Doctor se remonta a Dios para estudiar la procesión eterna del primer don, principio y modelo de todo lo creado. La influencia divina se esparce y ramifica en las criaturas inteligentes, en todas las potencias del alma, para que volvamos al punto de partida. Las virtudes y dones empujan al cristiano en su marcha hacia la perfección, que tiene su meta en la unión más perfecta con Dios: el éxtasis. A mi modo de ver es San Buenaventura quien mejor y con más detalles y claridad ha expuesto el camino del alma hacia Dios, al tratar de los dones en su relación con la mística. M. E. Gilson ha escrito: "La doctrina de San Buenaventura marca el punto culminante de la mística cristiana y constituye la síntesis más completa que jamás se ha visto" [184].

---

[178] III *Sent.*, d. 34, q. 1, a. 1.

[179] *Summa Theol.*, q. 68, a. 2 et 3.

[180] RICARDUS A MEDIAVILLA, III *Sent.*, d. 34, a. 1, q. 3 (Brixiae 1591, p. 414).

[181] SCOTUS, III *Sent.*, d. 34, q. unic. (ed. Vivès, t. XV, p. 480).

[182] S. BERNARDINI SENENSIS, *Op. om.* (Venetiis 1745), t. IV y V, c. 3, p. 23; cf. FR. BONNEFOY, *Le Saint-Esprit et ses don selon Saint Bonaventure* (París 1929), art. V: «L'enseignement de saint Bonaventure et la doctrine de l'Eglise», p. 115 s.

[183] *Lignum vitae*, prol., n. 6 (VIII, 68).

[184] GILSON, op. cit., p. 472.

RAZON DE ESTE TOMO

Presentamos al público de habla española un tratadito monográfico sobre la Santísima Trinidad, la doctrina de los dones y de los preceptos del Decálogo. En la *Introducción* que precede hemos procurado, a grandes rasgos, trazar las líneas generales de la doctrina trinitaria del gran Doctor de la Iglesia para aquellos que deseen adentrarse más en la mente del Seráfico. La gran verdad del cristianismo es que la esencia del ser de Dios es amor, y un amor fecundo y comunicativo. De la Trinidad beatífica procede todo ser. Por ella existe y vive toda criatura y sólo en ella encuentra su complemento y razón de existir. La Santísima Trinidad es el modelo, la ley y el fin de todo lo creado. Por consiguiente, el misterio trinitario, y sólo él, puede darnos el verdadero sentido de la vida, la clave para explicar la historia. Desde este misterio se despliega ante nuestra vista la grandeza y sublimidad de lo divino y, en su grado, la grandeza y sublimidad de lo creado. Es la verdad por excelencia, a la que se debe ajustar y según la cual debemos orientar nuestra vida. La creación es imagen de la Trinidad, imagen que sólo las criaturas racionales pueden captar. ¿Para qué nos ha revelado el Señor tanta maravilla? Repetidas veces lo ha indicado nuestro Santo Doctor: para hacernos buenos. El amor de Dios, que es "bonum diffusivum sui", no se contentará con las emanaciones intertrinitarias, sino que, al decir de Escoto, querrá tener fuera de la esencia divina otros condeligentes; llegará a la raíz misma del ser de las cosas, imprimiéndoles su imagen y una trayectoria o teleología hacia el punto de origen, según aquello del Eclesiástico (1, 7): *Unde exeunt flumina, revertuntur.* En la conciencia humana, la imagen trinitaria tiene su manifestación en la ley natural, cuyo contenido es idéntico, según San Buenaventura, al de los preceptos del Decálogo. Dios, para conseguir la santificación del hombre, ha expresado la ley natural en preceptos positivos y concretos: los diez mandamientos. Pero el impulso natural dado por Dios a la criatura no era suficiente para transplantarlos al orden sobrenatural. Una nueva ley se imponía. Y Dios realiza el milagro. Las disposiciones naturales serán sobrenaturalizadas por las virtudes y dones del Espíritu Santo, los cuales, informados por la caridad, nos ponen en el plano de Dios y hacen nuestras obras meritorias. Será la difusión divina *ad extra*, que, como la difusión *ad intra*, en la Trinidad encuentra su última explicación en la *plenitudo fon-*

talitatis, que reside en el Padre. Así, el amor divino, origen de las emanaciones trinitarias y que se vuelca después en la creación, marcará con su sello amoroso los preceptos del Decálogo, habilitará el alma humana con las virtudes y dones, informados por la gracia, para que el hombre, meta y cifra de la creación, devuelva a Dios el amor que exige de su obra, quedando de esta suerte cerrado el círculo de amores. San Buenaventura ha realizado a maravilla esta síntesis teológica, como puede ver el lector en el presente tomo.

En Madrid, convento de San Francisco el Grande, día de la festividad de la Santísima Trinidad, 1948.

FR. MIGUEL OLTRA, O. F. M.

CUESTIONES DISPUTADAS SOBRE EL MISTERIO DE LA TRINIDAD

INTRODUCCION

Los escritos bonaventurianos pertenecientes al género escolástico de cuestiones disputadas permanecieron durante mucho tiempo relegados al olvido. Exceptuada la *Cuestión de la pobreza,* las demás venían siendo desconocidas aun por varones doctísimos hasta el advenimiento de los Padres editores de Quaracchi, los cuales, tras prolongado estudio crítico, hubieron de adjudicárselas al Seráfico Doctor. Y, en verdad, todo concurre en favor suyo: códices, escritores, catálogos, contenido doctrinal y estilo. Por lo cual, a la luz de criterios así externos como internos, todas las cuestiones disputadas contenidas en la edición monumental de Quaracchi deben atribuirse ciertamente a San Buenaventura. Conclusión que extendemos también a las publicadas por Glorieux en *La France Franciscaine* no hace dos décadas de años todavía.

Dicho esto en general, pasemos a las *Quaestiones de Trinitate* en especial. Los Padres de Quaracchi describen con esmero siete códices del siglo XIII, todos los cuales atestiguan, *nemine discrepante,* la paternidad bonaventuriana respecto de las *Cuestiones disputadas sobre la Trinidad.* Pariguel a la autoridad de los códices viene a ser la del antiguo catálogo de obras, conservado en la Biblioteca de Todi, documento importantísimo, que contiene cuatro inventarios. El primero de ellos, por corresponder a fines del siglo XIII, se convierte en autorizada voz que proclama el origen bonaventuriano de las ya mencionadas *Cuestiones.* Ni es para echarlo en olvido el testimonio de los escritores que reconocen a San Buenaventura por autor de la obra que nos ocupa. Basta recordar a fray Bonifacio de Ceva en su libro *Firmamentum Trium Ordinum* y a fray Pedro Olivi en una de sus *Cuestiones quodlibetales.* Sobre todo a fray Pedro Olivi. Pues este ilustre maestro franciscano no sólo fué contemporáneo de San Buenaventura, sino también convivió con el Santo en París, llegando a utilizar más de una vez sus luminosos conceptos trinitarios.

Como se ve, hay testimonios históricos irrefragables para asegurar la pertenencia de la obra en cuestión a San Buenaventura. Pero aun cuando no los hubiera, tendríamos que concluir, en fuerza de los criterios internos, que el autor de las *Cuestiones disputadas sobre la Trinidad* es el Seráfico

Doctor. Le denuncian, en efecto, como tal la doctrina, el método, las fórmulas y el estilo de esas cuestiones.

Queda ya dicho en el segundo tomo de *Obras de San Buenaventura* (p. 97 ss.) que las disputas escolásticas eran de dos clases: unas ordinarias y otras quodlibéticas. Cómo se diferencien o se desarrollen entrambas en el centro universitario medieval, se indica asimismo en el citado lugar. Está de más decir que la obra bonaventuriana *De Trinitate* pertenece al grupo de cuestiones disputadas ordinarias. Por lo mismo, al igual que toda cuestión quodlibética, implica intervención magistral. Circunstancia valiosa, que sirve no sólo para precisar la carrera universitaria de San Buenaventura, sino también para fijar la data de composición de sus *Cuestiones disputadas*, como ya lo advirtió el P. Amorós en la *Introducción general* al primer tomo de la edición de la B. A. C. (p. 10 s.). Según esto, las *Quaestiones de Trinitate* se escribieron en París entre el año 1253 y 1257, período en que San Buenaventura ejerció el Doctorado en la célebre Universidad. Respecto del tiempo, no podemos hoy por hoy determinarlo mejor.

Esta obra, nacida entre los esplendores de vida universitaria, reviste innegable importancia. Trata del misterio trinitario "modo prorsus singulari", dicen los Padres de Quaracchi. Todavía no ha perdido, ni perderá nunca, su perenne monumentalidad. Como que figura, y no sin razón, a manera de eminente alcázar, entre los escritos del Seráfico Doctor: "inter praestantissima eiusdem opera".

* * *

Viniendo al análisis de esta obra, empecemos por una observación general. La obra consta de ocho cuestiones. Cada cuestión, menos la octava, se subdivide en dos artículos, en correspondencia con el orden esencial y nocional en Dios. La primera cuestión viene a ser portada o preámbulo de toda la obra, formando las demás el cuerpo de la misma.

Pasando ahora a cada cuestión en particular, señalemos el núcleo doctrinal que contienen. Ante todo, San Buenaventura fija la mirada en una cuestión previa, que resulta fundamental respecto de dos maneras de conocer, que son el conocimiento certitudinal y el conocimiento de fe. Lo cual justifica la división bimembre que el Santo Doctor hace de la cuestión primera.

Principio y fundamento, en efecto, de todo conocimiento certitudinal es la existencia indubitable de Dios. Y San Buenaventura la proclama, ya entrando dentro de sí, ya saliendo de sí, ya subiendo sobre sí. Que Dios existe es una verdad de la cual no puede dudarse. Se impone por su evidencia en relación con el entendimiento que la aprehende, en relación con el medio que la manifiesta y en relación con la

verdad misma, la cual es "verum primum et immediatissimum". El primer artículo de la cuestión primera es una valiente afirmación del pensamiento anselmiano en orden a la existencia de Dios. Y no es que el Santo Doctor ignore que verdad tan fulgurante pueda ensombrecerse con la duda. La duda, en efecto, acerca de la existencia de Dios puede recaer en la mente humana. Y recae, de hecho, en ella "ex defectu intellectus apprehendentis"—por defecto del entendimiento que no aprehende el significado de la palabra *Dios*—, "ex defectu intellectus conferentis"—por defecto del entendimiento que compara los divinos atributos—y "ex defectu intellectus resolventis"—por defecto del entendimiento que no sabe resolver los principios en uno primero y sumo—. En todo caso, la niebla de la duda se forma originariamente más en la voluntad desordenada que en el entendimiento, el cual, cuando entiende plenamente cuál es el significado de la palabra *Dios*, advirtiendo que Dios es aquel ser en cuya comparación nada más excelente puede pensarse, en manera alguna puede, no digo dudar de si Dios existe, pero ni pensarlo siquiera.

Viene a continuación el segundo artículo de la cuestión primera, el cual versa sobre la trinidad en Dios. Que Dios sea trino es una verdad creíble, cosa que implica no sólo conveniencia o dignidad, sino también apremiante obligatoriedad respecto de la criatura racional. Esta verdad es para el cristiano fundamento de su culto y de su fe. Y cuán inconmovible sea este fundamento, se demuestra por triple testimonio: primeramente, por el libro de la criatura, según el vestigio o imagen; en segundo lugar, por el libro de la Escritura, ya implícitamente, como en el Antiguo Testamento; ya explícitamente, como en el Nuevo; y en tercer lugar, por el libro de la vida, cuyo testimonio es eterno.

Triplex testimonium Trinitatis	Liber creaturae.	in vestigio.	
		in imagine.	
	Liber Scripturae	Vetus Testamentum: implicite	in figuris.
			in verbis.
		Novum Testamentum: explicite	in sacramentis.
			in documentis.
	Liber vitae	in patria, revelata facie ...	
		in via: secundum influentiam lucis	per lumen inditum.
			per lumen infusum.

Este cuadro sinóptico, que por sí solo es ya de perspectivas extensísimas, amplíase todavía inconmensurablemente con las comunicaciones trinitarias *ad intra,* las cuales se ciernen en la esfera de lo inteligible a la acción conjunta de dos géneros de luz: *lumen inditum* y *lumen infusum.* "De Dios se ha de sentir altísima y piísimamente", dice San Buenaventura. Este principio, accesible a la razón natural, cobra maravillosas luminosidades en contacto con la luz infusa que descubre en Dios al Padre engendrando al Hijo, y al Padre y al Hijo espirando al Espíritu Santo, nexo de unión entre ambos. La misma iluminación, cuyo comienzo se halla en la luz naturalmente impresa en nosotros y cuyo término en la luz sobrenaturalmente infusa, se constituye en motivo principal, mediante el cual creemos en Dios uno y trino. Agrúpanse en torno suyo otros motivos que nos inducen y ayudan a aceptar la misma verdad, tales como el testimonio auténtico de las Escrituras, ejemplo y martirio de los santos, doctrina de los doctores, el sentir de la Iglesia universal y la voz de los milagros. Por todo lo cual somos llevados, obligados y elevados a prestar asentimiento al misterio trinitario, raíz y fundamento de la religión cristiana.

Tal es, en breves palabras, el contenido de la primera cuestión, firme sostén de las demás.

A continuación, San Buenaventura pasa a estudiar realidades trascendentales, agrupándolas en vistoso septenario. Trata, en efecto, de la unidad en la cuestión segunda, de la simplicidad en la tercera, de la infinidad en la cuarta, de la eternidad en la quinta, de la inmutabilidad en la sexta, de la necesidad en la séptima y de la primacía en la octava. La investigación bonaventuriana se convierte en halos de luz que se polarizan a Dios uno y trino. Y el septenario de interrogantes formulado frente a los dos hemisferios divinos, orden esencial y orden nocional, se resuelve en conveniencia suma e inefable armonía.

"Hay doble espejo de la Trinidad", dice San Buenaventura. "Uno intelectual, que hace entender de Dios los nombres intelectuales que se dicen del mismo, y otro más material—"congregatum ex parvis"—, el cual se forma con nombres traslaticios" *(In Hexaëm.,* coll. 11, n. 5; BAC III, 379). Y a lo largo de sus obras, el Seráfico Doctor utiliza ambos espejos en plan de ilustrar el misterio de la Santísima Trinidad. Huelga decir que aquí, en las *Quaestiones de Trinitate,* se recogen los reverberos eternos en el espejo intelectual, que, en nuestro caso, viene a ser un heptaedro metafísico de subidísima tersura.

Y vaya otra advertencia. En la presente obra, San Buenaventura procede por vía de investigación, "per viam investigationis", proceso que está en correspondencia con el trabajo escolar. Más tarde, en el monte Alverna, contemplará, sin necesidad de laboriosos discursos, el misterio trinitario "per viam speculationis". Camino a los excesos mentales aprehenderá, por especulación pura y límpida, la realidad trinitaria, quedándose suspenso en admiración al ver cómo se concierta "la suma comunicabilidad con las propiedades de las personas, la suma consubstancialidad con la pluralidad de hipóstasis, la suma configurabilidad—semejanza—con la personalidad distinta, la suma coigualdad con el orden, la suma coeternidad con la emanación, y la suma cointimidad con la misión" *(Itiner. mentis in Deum,* c. 6, n. 3; BAC I, 622).

San Buenaventura nunca adolece de vulgaridad en sus escritos, y menos cuando remonta el vuelo al santuario del Dios uno y trino. Clarísima prueba de lo que vamos diciendo es la obra que presentamos al público español. Es un precioso engarce de atributos esenciales de Dios con las propiedades personales. Un trabajo de verdadera filigrana, donde se pone en juego hasta la distinción formal de Escoto. No comprende todas las cuestiones trinitarias, sino solamente aquellas que ofrecen particular dificultad en el ángulo de incidencia, por decirlo así, de lo esencial en lo nocional de Dios.

Por donde resulta que esta obra es una monografía. Una monografía trinitaria, única en su género.

QUAESTIONES DISPUTATAE DE MYSTERIO TRINITATIS

Volentes circa mysterium Trinitatis aliquid indagare, divina praevia gratia, duo praemittimus tanquam praeambula; quorum primum est fundamentum omnis cognitionis certitudinalis; secundum est fundamentum omnis cognitionis fidelis.

Primum est, utrum Deum esse sit verum indubitabile.

Secundum est, utrum Deum esse trinum sit verum credibile.

QUAESTIO I

De certitudine, qua existentia Dei cognoscitur, et de fide, qua eiusdem trinitas creditur

ARTICULUS I

UTRUM DEUM ESSE SIT VERUM INDUBITABILE

Quaeritur ergo primo, utrum Deum esse sit verum indubitabile? Et quod sic, ostenditur triplice via. Prima est ista: omne verum omnibus mentibus impressum est verum indubitabile.—Secunda est ista: omne verum, quod omnis creatura proclamat, est verum indubitabile.—Tertia est ista: omne verum in se ipso certissimum et evidentissimum est verum indubitabile [1].

Circa igitur primam viam sic proceditur et ostenditur tam auctoritatibus quam rationibus, quod Deum esse sit omnibus mentibus rationalibus impressum.

1. Damascenus, in libro primo [2], capitulo tertio: "Cognitio existendi Deum naturaliter nobis inserta est".

[1] Similis quaestio solvitur I *Sent.*, d. 8, p. 1, a. 1, q. 2.
[2] *De fide orthod.* Cf. ibid., c. 1.

CUESTIONES DISPUTADAS SOBRE EL MISTERIO DE LA TRINIDAD

Queriendo investigar acerca del misterio de la Trinidad, prevenidos con la gracia divina, anteponemos dos cuestiones a guisa de preámbulo, de las cuales la primera es el fundamento de todo conocimiento certitudinal, y la segunda, el fundamento de todo conocimiento de fe.

La primera es si la existencia de Dios es una verdad indudable.

La segunda es si la trinidad en Dios es una verdad creíble.

CUESTION I

De la certeza con que la existencia de Dios es conocida y de la fe con que es creída su trinidad

ARTICULO I

SI LA EXISTENCIA DE DIOS ES UNA VERDAD INDUDABLE

Inquiérese, pues, en primer lugar, si la existencia de Dios es una verdad indudable. Y se demuestra que lo es por tres vías o procedimientos. La primera es ésta: toda verdad impresa en todas las mentes es verdad indudable. — La segunda es ésta: toda verdad que proclama toda criatura, es verdad indudable.— La tercera es ésta: toda verdad certísima y evidentísima en sí misma, es verdad indudable.

Por la primera vía se procede, demostrando, tanto por autoridades como por razones, que se halla impreso en todas las mentes racionales que Dios existe.

1. El Damasceno, en el libro I, capítulo 3: "El conocimiento de la existencia de Dios está naturalmente impreso en nosotros".

2. Item, Hugo[3]: "Deus sic notitiam suam in homine temperavit, ut sicut nunquam quid esset totum poterat comprehendi, ita nunquam quia esset prorsus posset ignorari".

3. Item, Boethius[4]: "Inserta est mentibus hominum veri bonique cupiditas"; sed affectio veri boni praesupponit cognitionem eiusdem: ergo mentibus hominum impressa est cognitio veri boni et cupiditas maxime desiderabilis. Hoc autem bonum Deus est: ergo etc.

4. Item, Augustinus *De Trinitate* in pluribus locis[5] dicit, quod imago consistit in mente, notitia et amore, et quod ratio imaginis attenditur in animam per comparationem ad Deum: si ergo impressum est animae a natura esse imaginem Dei; habet ergo naturaliter sibi insertam notitiam Dei. Sed primum cognoscibile de Deo est, Deum esse: ergo illud naturaliter insertum est menti humanae.

5. Item, Philosophus[6] dicit, quod "inconveniens esset, nos habere nobilissimos habitus, et illos latere nos": ergo cum Deum esse sit verum nobilissimum, nobis praesentissimum, inconveniens est, illud verum latere intellectum humanum.

6. Item, insertus est mentibus hominum appetitus sapientiae, quia dicit Philosophus[7]: "Omnes homines natura scire desiderant"; sed sapientia maxime appetibilis est sapientia aeterna: ergo illius sapientiae potissime insertus est appetitus menti humanae. Sed non est amor, ut dictum est prius, nisi aliquo modo cogniti; ergo oportet, quod illius summae sapientiae notitia qualiscumque sit menti humanae impressa. Sed hoc est primo scire, ipsum Deum vel sapientiam esse: ergo etc.

7. Item, appetitus beatitudinis adeo est nobis insertus, ut nullus possit dubitare de altero, utrum vellit esse beatus, ut in pluribus locis dicit Augustinus[8]; sed beatitudo consistit in summo bono, quod Deus est: ergo si talis appetitus sine aliquali notitia esse non potest, necesse est, quod notitia, qua scitur, summum bonum sive Deum esse, sit inserta ipsi animae.

8. Item, insertus est ipsi animae appetitus pacis, et adeo insertus, ut quaeratur per suum contrarium, nec etiam

[3] Lib. I *De sacram.*, p. 3, c. 1: «Deus enim sic ab initio notitiam sui ab homine» etc.

[4] Lib. III *De consol.*, prosa 2: «Est enim mentibus hominum veri boni naturaliter inserta cupiditas».—De *minori* cf. August., X *De Trin.*, c. 1 et 2, nn. 1-4.

[5] Lib. IX, c. 2, n. 2 ss.; XII, c. 4, n. 4 ss.; XIV, c. 8, n. 11 ss. Cf. I *Sent.*, d. 3, p. 2, a. 1.

[6] Lib. II *Poster.*, c. 18 (c. 15).

[7] Lib. I *Metaph.*, c. 1.—Quod amor supponat cognitionem, docet August. (supra, nota 4) pro *minori* 3 arg.

[8] Praeter locos citt. IV *Sent.*, d. 49, p. 1, q. 2, cf. XIII *De Trin.*, c. 3, n. 3, et c. 4, n. 7 (in fine) ss., et c. 20, n. 25.

2. Además, Hugo: "Dios combinó de tal suerte su conocimiento en el hombre, que como nunca pudiera comprender totalmente su esencia, así nunca tampoco pudiera por completo ignorar su existencia".

3. Además, Boecio: "Está grabado en las inteligencias de los hombres el deseo de la verdad y de la bondad"; ahora bien, el deseo de la verdad y de la bondad supone su previo conocimiento; luego en las inteligencias de los hombres se halla grabado el conocimiento de la verdad y de la bondad y el deseo del objeto más deseable; mas este bien es Dios; luego etc.

4. Además, San Agustín, en multitud de lugares del libro *De Trinitate*, dice que la imagen consiste en la mente, conocimiento y amor, y que la razón de imagen se aplica al alma, si se compara con Dios; si, pues, la naturaleza ha impreso en el alma el ser imagen de Dios, también naturalmente lleva en sí misma el conocimiento de Dios. Mas lo que primero puede de Dios conocerse es que existe; luego la existencia de Dios naturalmente está impresa en la mente humana.

5. Además, el Filósofo dice que "sería inconveniente que tuviéramos hábitos muy excelentes y los ignoráramos"; luego siendo una verdad excelentísima la existencia de Dios y a la vez sumamente presente a nosotros, es inconveniente que esta verdad permanezca oculta a la mente humana.

6. Además, está grabado en las mentes humanas el deseo de la sabiduría, como dice el Filósofo: "Todos los hombres naturalmente desean saber"; ahora bien, la sabiduría más deseable es la sabiduría eterna; luego el deseo de esta sabiduría está principalmente grabado en la mente humana. Mas no se ama sino lo que de alguna manera es conocido, como queda dicho más arriba; luego es conveniente que haya grabado en la mente humana algún conocimiento de aquella suprema sabiduría. Pero esto supone primeramente que Dios o la sabiduría existe; luego etc.

7. Además, el deseo de la bienaventuranza de tal suerte se halla arraigado en nosotros, que ninguno puede dudar de otro si desea ser feliz, como en multitud de lugares lo afirma San Agustín; ahora bien, la bienaventuranza consiste en el sumo bien, que es Dios; luego, puesto que semejante deseo no es posible sin algún conocimiento, es necesario que también el conocimiento por el que conocemos que existe Dios o el bien sumo, esté impreso en el alma.

8. Además, está en el alma enraizado el deseo de la paz, hasta tal punto que es buscada incluso por medio de su

ipse appetitus auferri potest ab ipsis damnatis et daemonibus, secundum quod ostenditur decimo nono *De civitate Dei* [9]. Si ergo pax mentis rationalis non est nisi in ente immutabili et aeterno, et appetitus praesupponit notionem vel notitiam; notitia entis immutabilis et aeterni inserta est spiritui rationali.

9. Item, insertum est animae odium falsi; sed omne odium habet ortum ex amore: ergo multo fortius insertus est animae amor veri, et illius potissime, ad quod iam anima facta est. Si ergo illud est verum primum, necessario sequitur, quod notitia primi veri sit inserta menti rationali. — Quod autem odium falsi sit insertum menti humanae, apparet per hoc, quod nullus vult falli, sicut dicit Augustinus decimo *Confessionum* [10]. — Quod iterum odium causetur ex amore, ostendit Augustinus decimo quarto *De civitate Dei;* nullus enim odit aliquid, nisi quia amat eius oppositum.

10. Item, inserta est animae rationali notitia sui, eo quod anima sibi praesens est et se ipsa cognoscibilis [11]; sed Deus praesentissimus est ipsi animae et se ipso cognoscibilis: ergo inserta est ipsi animae notitia Dei sui. Si dicas, quod non est simile, quia anima est sibi proportionalis, non sic Deus proportionalis animae, contra: nulla est instantia: quia, si ad cognitionem necessario requireretur proportionalitas, anima nunquam ad Dei notitiam perveniret, quia proportionari ei non potest, nec per naturam, nec per gratiam, nec per gloriam.

His igitur rationibus ostenditur, quod Deum esse sit menti humanae indubitabile, tanquam sibi naturaliter insertum; nullus enim dubitat nisi de eo, de quo non habet certam notitiam.

Item ostenditur hoc ipsum secunda via sic: omne verum, quod clamat omnis creatura, est verum indubitabile; sed Deum esse clamat omnis creatura: ergo etc.—Quod autem omnis creatura clamet Deum esse, ostenditur ex decem conditionibus et suppositionibus per se notis.

11. Prima est ista: si est ens posterius, est et ens prius, quia posterius non est nisi a priori [12]: si ergo est universitas posteriorum, necesse est esse ens primum. Si ergo necesse est ponere, aliquid esse prius et posterius in creaturis; ne-

---

[9] Cap. 13, n. 1 ss. Cf. ibid., c. 11 et 12, ubi August. ostendit, pacem in rebus terrenis esse bonum gratissimum, et ad illud obtinendum geri bella.

[10] Cap. 23, n. 33 ss.—Seq. sententia habetur XIV *De civ. Dei*, c. 7, n. 2.

[11] Ut ostendit August., IX *De Trin.*, c. 3, n. 3 ss., et X, c. 3, n. 5 ss.

[12] Cf. Arist., IV *Phys.*, text. 7 (c. 1); II *Metaph.*, text. 10 (I *Brevior*, c. 2), et V, text. 16 (IV, c. 11).

contrario, y este deseo no puede desarraigarse de los mismos demonios y condenados, según se demuestra en el libro XIX *De civitate Dei*. Por consiguiente, si la paz del alma racional no se encuentra sino en el ser inmutable y eterno, y el deseo presupone la noticia o conocimiento, el conocimiento del ser inmutable y eterno hállase inserto en el espíritu racional.

9. Además, en el alma está arraigado el odio a lo falso; mas todo odio tiene su origen en el amor; luego más intensamente está arraigado en el alma el amor a la verdad, en especial a aquella a cuya semejanza el alma ha sido creada. Si ésta es la verdad primera, síguese necesariamente que el conocimiento de la primera verdad está arraigado en el alma racional. — Que el odio al error está arraigado en el alma humana, muéstrase por el hecho de que ninguno quiere ser engañado, cómo dice San Agustín en el libro X de las *Confesiones*. — Que el odio, además, es causado por el amor, lo demuestra San Agustín en el XIV *De civitate Dei;* pues ninguno odia una cosa sino porque ama su contraria.

10. Además, el alma racional tiene en sí arraigado el conocimiento de sí misma, puesto que el alma está presente a sí misma y es por sí misma cognoscible; ahora bien, Dios está presente a la misma alma en grado sumo y es por sí mismo cognoscible; luego en la misma alma está arraigado el conocimiento de su Dios. Si replicas que no hay paridad, porque el alma es proporcionada a sí misma, mas Dios no es proporcionado al alma, respondo que la instancia es nula; porque, si el conocimiento exigiese necesariamente la proporcionalidad, el alma nunca alcanzaría el conocimiento de Dios, porque no puede proporcionársele, ni por naturaleza, ni por gracia, ni por gloria.

Por estas razones se demuestra ser indudable para el alma humana la existencia de Dios, verdad que lleva en sí naturalmente arraigada; pues ninguno duda sino de aquello de lo que no tiene conocimiento cierto.

Además, demuéstrase lo mismo por una segunda vía de esta manera: toda verdad que proclama toda criatura, es verdad indudable; ahora bien, toda criatura proclama que Dios existe: luego etc. — Que toda criatura proclama la existencia de Dios, se demuestra por diez propiedades y suposiciones evidentes.

11. La primera es como sigue: si existe el ser posterior, existe también el ser anterior, porque el posterior depende del anterior; por consiguiente, si existe la totalidad de los seres posteriores, necesariamente existe el ser primero. Si, pues, es necesario admitir que hay en las criaturas

cesse est, universitatem creaturarum inferre et clamare primum principium.

12. Item, si est ens ab alio, est ens non ab alio: quia nihil educit se ipsum de non-esse in esse [13]: ergo prima ratio educendi necesse est, quod sit in ente primo, quod ab alio non educitur. Si ergo ens ab alio dicitur ens creatum, et ens non ab alio dicitur ens increatum, quod Deus est; omnes entis differentiae inferunt, Deum esse.

13. Item, si est ens possibile, est ens necessarium: quia possibile dicit indifferentiam ad esse et non-esse; nihil autem indifferens ad esse et non-esse potest esse nisi per aliquid, quod est omnino determinatum ad esse [14]. Si ergo ens necessarium, nihil habens omnino de possibilitate ad non-esse non est nisi Deus, omne autem aliud habet aliquid de possibilitate, quaelibet entis differentia infert, Deum esse.

14. Item, si est ens respectivum, est ens absolutum: quia respectivum nunquam terminatur nisi ad absolutum [15]; sed ens absolutum a nullo dependens non potest esse nisi quod nihil recipit aliunde; hoc autem est ens primum, omne autem aliud ens est habens aliquid de dependentia: ergo necesse est, quod quaelibet entis differentia inferat, Deum esse.

15. Item, si est ens diminutum sive secundum quid, est ens simpliciter: quia ens secundum quid nec esse nec intelligi potest, nisi intelligatur per ens simpliciter, nec ens diminutum nisi per ens perfectum, sicut privatio non intelligitur nisi per habitum [16]. Si ergo omne ens creatum est ens secundum partem, solum autem ens increatum est ens simpliciter et perfectum; necesse est, quod quaelibet entis differentia inferat et concludat, Deum esse.

16. Item, si est ens propter aliud, est ens propter se ipsum, alioquin nihil esset bonum [17]; sed ens propter se ipsum non est nisi ens illud, quo nihil est melius, quod quidem est ipse Deus: ergo cum universitas aliorum entium sit or-

---

[13] Arist., II *De anima*, text. 47 (c. 4): «Generat autem nihil ipsum se ipsum». Cf. August., I *De Trin.*, c. 1, n. 1.

[14] Vide Avicennam, *Metaph.*, tr. 1, c. 7.

[15] Arist., I *Ethic.*, 6: «Quod vero per se est et substantia prius eo natura est, quod est ad aliquid (i. e. relativum); esse enim hoc appendix quaedam videtur atque accidens eius quod est».

[16] Averroes in III *De anima*, text. 25 (ubi Arist. docet aninam cognoscere malum per suum oppositum), ait: «Et universaliter omnes privationes non cognoscuntur nisi per contraria, scilicet per cognitionem habitus et per cognitionem defectus habitus». Arist., II *De caelo et mundo*, text. 18 (c. 3), ait: «privatione prior affirmatio», sive secundum translationem arabico-latinam: habitus est ante privationem.

[17] Vide Boeth., *De hebdomadibus*, sive *Quomodo substantiae in eo, quod sint, bonae sint* etc.; Arist., XII *Metaph.*, text. 52 (XI, c. 10).

anterior y posterior, también lo es que la totalidad de las criaturas proclama que hay un primer principio.

12. Además, si existe el ser causado por otro, existe también el ser incausado, puesto que nada pasa por sí mismo del no-ser al ser; por consiguiente, la primera razón de producción es menester que se halle en el ser primero, que no es producido por otro. Por tanto, si el ser causado por otro se denomina ser creado y el ser incausado ser increado o Dios, de todas las divisiones del ser se infiere que Dios existe.

13. Además, si existe el ser posible, existe también el ser necesario: porque posible indica indiferencia respecto al existir y no existir; mas nada indiferente a existir y no existir puede llegar a la existencia sino en virtud de algo totalmente determinado a existir. Si, pues, el ser necesario, que nada incluye de posibilidad respecto al no existir, es sólo Dios, y todo el resto incluye en sí algo de esta posibilidad, de cualquier diferencia del ser se infiere que Dios existe.

14. Además, si existe el ser relativo, existe también el ser absoluto; porque lo relativo no halla término sino en lo absoluto; mas el ser absoluto que de ninguno depende no puede ser otro que el ser que nada recibe de fuera; y éste es el ser primero, pues todo otro ser incluye alguna dependencia; luego necesariamente de cualquier diferencia del ser se infiere que Dios existe.

15. Además, si existe el ser disminuído o *secundum quid*, existe también el ser que lo es simplemente o bajo todo respecto; puesto que el ser que lo es *secundum quid*, no puede existir ni entenderse si no es entendido mediante el ser que lo es simplemente, ni el ser disminuído, sino mediante el ser perfecto, como la privación no es entendida sino por el hábito. Por consiguiente, si todo ser creado es ser parcial, y sólo el ser increado es ser simple y perfecto, de cualquier diferencia del ser se infiere que Dios existe.

16. Además, si existe el ser que lo es para otro, existe también el ser que lo es para sí mismo: de otra suerte nada sería bueno; mas el ser para sí no es otro que aquel en cuya comparación nada hay mejor, o sea el mismo Dios; luego, estando hacia él ordenada la totalidad de los demás seres,

dinata ad illud; universitas entium infert Deum et secundum esse et secundum intellectum.

17. Item, si est ens per participationem, est ens per essentiam: quia participatio non dicitur nisi respectu alicuius essentialiter habiti ab aliquo, cum omne per accidens reducatur ad per se [18]; sed quodlibet ens aliud a primo ente, quod Deus est, habet esse per participationem, illud autem solum habet esse per essentiam: ergo etc.

18. Item, si est ens in potentia, est ens in actu: quia nunquam potentia est reducibilis ad actum nisi per ens in actu, nec esset potentia, nisi esset reducibilis ad actum [19]: si ergo ens, quod est actus purus, nihil habens de possibilitate, non est nisi Deus; necesse est, quod omne aliud a primo ente inferat, Deum esse.

19. Item, si est ens compositum, est ens simplex: quia compositum non habet esse a se [20], ergo necesse est, quod a simplici recipiat originem; sed ens simplicissimum, nihil de compositione habens non est nisi ens primum: ergo omne aliud ens infert Deum.

20. Item, si est ens mutabile, est ens immutabile: quia, secundum quod probat Philosophus [21], motus est ab ente quieto et propter ens quietum: si ergo ens omnino immutabile non est nisi illud ens primum, quod Deus est, cetera autem creata, eo ipso quod creata, sunt mutabilia; necesse est, quod Deum esse inferatur a qualibet entis differentia.

Ex his igitur decem suppositionibus necessariis et manifestis infertur, quod omnes entis differentiae sive partes inferunt et clamant, Deum esse. Si ergo omne tale verum est verum indubitabile: ergo necesse est, quod Deum esse sit indubitabile verum.

Hoc idem monstratur tertia via sic. Omne verum, quod est adeo certum, quod non potest cogitari non esse, est verum indubitabile; sed Deum esse est huiusmodi: ergo etc. Prima per se nota est, secunda ostenditur multipliciter.

21. Nam Anselmus, *Proslogii* capitulo quarto: "Bone Domine, gratias tibi, quia quod credidi prius, te donante, iam sic intelligo, te illustrante, ut si nolim te esse credere, non possim non intelligere".

---

[18] Arist., II *Phys.*, tex. 66 (c. 6): «Nihil autem secundum accidens est prius iis quae per se sunt». IV *Metaph.*, tex. 18 (III, c. 4), ait: «Si igitur quod magis est propinquius est, profecto erit aliquid verum, cui propinquius est quod magis verum est».

[19] Cf. Arist., IX *Metaph.*, tex. 13 (VIII, c. 8).

[20] Vide lib. *De causis*, propos. 21 ss., et Richard. a S. Victore, V *De Trin.*, c. 4: «Omnis compositio compositore eget et sine beneficio compositoris esse non valet». Cf. Alanus ab Insulis, I *De arte seu articulis cathol. fidei*, n. 3.

[21] Lib. VIII *Phys.*, text. 33 ss. (c. 5), et XII *Metaph.*, text. 35 ss. (XI, c. 7). Cf. lib. *De causis*, propos. 18.

esta totalidad conduce a Dios no tan sólo según el ser, sino también según el conocer.

17. Además, si existe el ser que lo es por participación, existe también el ser que lo es por esencia, porque la participación no se predica sino con relación a una propiedad esencialmente poseída por alguno. Ahora bien, cualquier ser diverso del ser primero, que es Dios, tiene el ser por participación, y solamente aquél lo tiene por esencia; luego etc.

18. Además, si existe el ser potencial, existe también el ser actual, puesto que nunca la potencia se reduce al acto sino por un ser ya en acto, ni aun sería potencia si no incluyese la capacidad de ser reducida al acto; si, pues, el ser que es acto puro y nada encierra en sí de posibilidad, no es otro que Dios, necesariamente todo ser diverso del ser primero conduce a afirmar que Dios existe.

19. Además, si existe al ser compuesto, existe también al ser simple, porque el ser compuesto no posee el ser por sí; luego es necesario que traiga su origen del simple; mas el ser simplicísimo, que excluye toda composición, no es otro que el ser primero; luego todo otro ser conduce a Dios.

20. Además, si existe el ser mutable, existe también el ser inmutable, porque, según el Filósofo demuestra, el movimiento tiene su origen y su término en el ser estable; si, pues, el ser totalmente inmutable no es otro que el ser primero, o Dios, todos los seres creados, por el hecho de serlo, son mutables, síguese necesariamente que de cualquier diferencia del ser se infiere que Dios existe.

Por consiguiente, de estas diez suposiciones necesarias y evidentes se deduce que todas las diferencias o partes del ser infieren y proclaman que Dios existe. Si, pues, toda verdad tal es una verdad indudable, síguese necesariamente que es una verdad indudable el que Dios existe.

Lo mismo se demuestra por la tercera vía de esta manera. Toda verdad tan cierta que su opuesto no puede pensarse, es una verdad indudable; ahora bien, tal es la verdad de la existencia de Dios; luego etc. La primera proposición es por sí misma evidente, y la segunda se demuestra de muchas maneras.

21. San Anselmo, en el capítulo 4 del *Proslogion:* "Señor bueno, gracias a ti, porque aquello que primeramente creí por donación tuya, ahora de tal suerte lo entiendo por tu ilustración, que aun cuando no quisiera creer que tú existes, no podría dejar de entenderlo".

22. Item, hoc ipsum probat Anselmus [22] sic: Deus est quo nihil maius cogitari potest; sed quod sic est, quod non potest cogitari non esse, verius est, quam quod cogitari potest non esse: ergo si Deus est quo nihil maius cogitari potest, Deus non poterit cogitari non esse.

23. Item, ens, quo nihil maius potest cogitari, est talis naturae, quod non potest cogitari, nisi sit in re; quia, si est in cogitatione sola, iam ergo non est ens, quo nihil maius cogitari possit: ergo si tale ens cogitatur esse, necesse est, quod tale ens sit in re, quod non posset cogitari non esse.

24. Item, Anselmus [23]: "Tu solus es quidquid esse melius est quam non esse"; sed omne verum indubitabile melius est quam omne verum dubitabile; ergo Deo magis est attribuendum esse indubitabiliter quam dubitabiliter.

25. Item, Augustinus dicit in *Soliloquiis* [24], quod nulla veritas videri potest nisi per primam veritatem; sed verum, per quod omne aliud verum videtur, est verum maxime indubitabile; ergo Deum esse, est verum non solum indubitabile, sed etiam quo nihil indubitabilius cogitari potest: ergo est tale verum, quod non potest cogitari non esse.

26. Item, hoc ipsum sic probat [25]: quidquid contingit cogitare contingit enuntiare; sed nullo modo contingit enuntiare, Deum non esse, quin cum hoc enuntietur, Deum esse. Et hoc patet sic: quia, si nulla veritas est, verum est, nullam veritatem esse; et si hoc est verum, aliquid est verum; et si aliquid est verum, primum verum est: ergo si non potest enuntiari, Deum non esse, nec cogitari.

27. Item, quanto veritas est prior et universalior, tanto notior [26]; sed haec veritas, qua dicitur primum ens esse, est prima omnium veritatum et secundum rem et secundum rationem intelligendi: ergo necesse est, ipsam esse certissimam et evidentissimam. Sed veritates dignitatum seu communium animi conceptionum adeo sunt evidentes propter suam prioritatem, quod non possunt cogitari non esse: ergo nullus intellectus potest ipsam primam veritatem cogitare non esse, seu de ipsa dubitare.

28. Item, "nulla propositio est verior illa, in qua idem de se praedicatur" [27]; sed cum dico, Deum esse, esse dictum

[22] *Proslog.*, c. 3, 4 et 15. *Libro contra insipientem* etc., c. 1 ss. His locis insinuatur etiam seq. arg.

[23] *Proslog.*, c. 5: «Tu es itaque iustus, verax, beatus et quidquid melius est esse quam non esse». Cf. ibid., c. 11 in fine.

[24] Lib. I, c. 8, n. 15. De hac propositione cf. Bonav., I *Sent.*, d. 8, p. 1, a. 1, q. 1, arg. 3 pro affirmativa parte, et d. 3, p. 1, a. 1, q. 1, fundam. 2, ubi et in scholio sensus ipsius explicatur.

[25] Lib. I *Soliloq.*, c. 15, n. 27 ss., et II, c. 2, n. 2, c. 15, n. 28. Cf. Anselm., *Monolog.*, c. 18 in fine.

[26] Cf. Arist., I *Poster.*, c. 2, et I *Phys.*, text. 2 ss.

[27] Secundum Boeth., in II *Periherm.* Arist., c. 4 (c. 14).

22. Además, lo mismo prueba San Anselmo así: Dios es aquello en cuya comparación nada puede pensarse mayor; mas lo que de tal modo es, que no es posible pensar que no exista, es más verdadero que aquello de lo que puede pensarse que no exista; luego, si Dios es aquello en cuya comparación nada puede pensarse mayor, no es posible pensar que Dios no exista.

23. Además, el ser en cuya comparación nada puede pensarse mayor, es de tal naturaleza, que no puede ser pensado sino existiendo en la realidad; porque, si existe ese solamente en el pensamiento, no sería el ser mayor que pudiera pensarse; luego, si un tal ser se piensa que existe, necesariamente existe en realidad, porque no es posible pensar que no exista.

24. Además, San Anselmo: "Tú solo eres aquello cuyo ser es mejor que no ser"; mas la verdad indudable es mejor que la verdad dudable; luego a Dios ha de atribuirse la existencia indudable y no la dudable.

25. Además, San Agustín dice en los *Soliloquios* que ninguna verdad puede ser contemplada sino por medio de la verdad primera; mas la verdad, por medio de la cual toda otra verdad es contemplada, es la verdad en grado máximo cierta; luego que existe Dios no sólo es una verdad cierta, sino que ninguna otra puede pensarse más cierta; luego es una verdad de tal naturaleza, que no es posible pensar que no sea.

26. Además, prueba lo mismo de esta manera: lo que se puede pensar, se puede enunciar; y en manera alguna puede enunciarse que no existe Dios sin enunciar simultáneamente que Dios existe. Lo cual se evidencia así: si no existe verdad alguna, es verdad que no existe verdad alguna; y si esto es verdad, existe alguna verdad; y si existe alguna verdad, existe la verdad primera; luego, si no es posible enunciar que Dios no existe, tampoco es posible pensarlo.

27. Además, cuanto una verdad es anterior y más universal, tanto es más evidente; ahora bien, la verdad que expresa que el ser primero existe es la primera de todas las verdades, no sólo en la realidad, sino también en el conocimiento; luego necesariamente es certísima y evidentísima. Mas la verdad de los axiomas o primeros conceptos del entendimiento es tan evidente a causa de su prioridad, que no es posible pensar que no sean; luego ningún entendimiento puede pensar que no exista la verdad primera ni siquiera ponerla en duda.

28. Además, "ninguna proposición es más verdadera que aquella en la que una cosa se predica de sí misma"; ahora bien, cuando digo que Dios existe, la existencia que de Dios

de Deo est idem omnino quod Deus, quia Deus est ipsum esse suum: ergo nulla verior et evidentior est illa, qua dicitur, Deum esse; ergo nullus potest cogitare, ipsam esse falsam, sive de ipsa dubitare.

29. Item, nullus potest ignorare hanc esse veram: optimum est optimum, seu cogitare, ipsam esse falsam; sed optimum est ens completissimum, omne autem ens completissimum hoc ipso est ens actu: ergo si optimum est optimum, optimum est.—Similiter argui potest: si Deus est Deus, Deus est; sed antecedens est adeo verum, quod non potest cogitari non esse; ergo Deum esse est verum indubitabile.

[Sed contra:]

Sed e contrario obiicitur, quod Deum esse possit cogitari non esse et quod sit verum dubitabile. Quod enim possit cogitari non esse, ostenditur sic.

1. Psalmus [28]: *Dixit insipiens in corde suo: non est Deus;* sed dicere in corde est cogitare: ergo Deum non esse potest cogitari, saltem ab insipiente.

2. Item, Damascenus, in primo libro [29], capitulo tertio: "In tantum praevaluit perniciosa malitia humanae naturae, ut quosdam in irrationabilissimum et omnium malorum pessimum perditionis deduceret barathrum, ut dicant, Deum non esse": ergo saltem a malignis hominibus cogitari potest, Deum non esse.

3. Item, *idolum nihil est,* sicut dicitur primae ad Corinthios octavo [30]: ergo idem est cogitare, Deum esse idolum, et Deum non esse; sed cogitabile est et aliquando colitur, Deum esse idolum: ergo cogitabile est, Deum nihil esse.

4. Item, quod contingit significare contingit et cogitare; sed contingit significare, Deum non esse, ut per hanc orationem: Deus non est: ergo contingit illud cogitare.

5. Item, obiicitur contra rationem Augustini, quando probat, quod per hanc propositionem: nulla veritas est, infertur, aliquam veritatem esse. Si enim est haec propositio vera: aliqua veritas est, habet ergo contradictoriam; sed nulla contradictoria infert vel ponit, immo potius privat suam contradictoriam; ergo per hoc quod est, nullam veritatem esse non concluditur, aliquam veritatem esse.

6. Item, obiicitur contra rationem Anselmi, qua probat, Deum esse, per hoc, quod ens, quo nihil maius cogitari po-

[28] Ps. 13, 1.
[29] *De fide orthod.*
[30] Vers. 4: *Nihil est idolum in mundo* etc.

se predica, es idéntica a Dios, porque Dios es su propia existencia; luego ninguna proposición es más verdadera y evidente que aquella en la que se dice que Dios existe; luego ninguno puede pensar que sea falsa ni ponerla en duda.

29. Además, ninguno puede ignorar que esta proposición es verdadera: lo óptimo es óptimo; ni pensar que es falsa; ahora bien, lo óptimo es el ser perfectísimo, y todo ser perfectísimo es, por lo mismo, actual; luego, si lo óptimo es óptimo, lo óptimo existe. — Igualmente puede argüirse: si Dios es Dios, Dios existe; ahora bien, el antecedente es tan verdadero que no puede pensarse su contrario; luego que Dios existe es una verdad indudable.

[Por el contrario:]

Mas por el contrario se objeta que es posible pensar que Dios no existe, y que ésta es una verdad de la que se puede dudar. Que pueda pensarse que no existe, se demuestra así.

1. El Salmo: *Dijo en su corazón el insensato: no hay Dios;* mas decir en el corazón es pensar; luego es posible pensar que Dios no existe, por lo menos para el insensato.

2. Además, el Damasceno, en el libro I, capítulo 3: "Hasta tal punto se alzó la perniciosa malicia de la naturaleza humana, que condujo a algunos al irracionabilísimo báratro de perdición, pésimo sobre todos los males, a decir que no hay Dios"; luego al menos los hombres malignos pueden pensar que Dios no existe.

3. Además, *el ídolo es nada,* como se dice en el capítulo 8 de la primera a los Corintios; luego el pensar que Dios es un ídolo, es igual que pensar que Dios no existe; ahora bien, puede pensarse, y alguna vez se ha pensado, que Dios es un ídolo; luego puede pensarse que Dios es nada.

4. Además, lo que puede expresarse puede también pensarse; mas puede expresarse que Dios no existe, como en esta proposición: "No hay Dios"; luego puede también pensarse.

5. Además, se objeta contra el argumento de San Agustín, cuando prueba que de esta proposición: "No hay verdad alguna", se infiere que hay alguna verdad. Pues si esta proposición es verdadera: "Hay alguna verdad", tiene su contradictoria; ahora bien, ninguna contradictoria infiere o pone, antes bien niega a su contradictoria; luego de ésta: "No hay verdad alguna", no se concluye: "Hay alguna verdad".

6. Además, se objeta contra la razón de San Anselmo, que prueba que Dios existe, porque el ser en cuya compa-

test, est in cogitatione; quia pari ratione cogitari potest, si aliquis cogitet insulam, qua nihil maius cogitari potest, quod illa insula sit in re [31]: ergo si illa ratio nulla est, nulla igitur est ratio, quam facit Anselmus.

7. Item, quaeritur: pro quanto dicitur, quod Deum esse non potest cogitari non esse? Si quia nullo modo potest cadere in cogitatione, illud est manifeste falsum; si quia non potest vere cogitari, pari ratione et omne verum necessarium erit tale verum.

Item, ostenditur, quod Deum esse sit verum dubitabile.

8. Richardus de Sancto Victore [32]: "Nihil certius tenemus, quam quod fide apprehendimus"; sed de his quae fide apprehendimus potest esse dubitatio: ergo multo fortius de omni alio cognito.

9. Item, quod maxime latet maxime admittit dubitationem; sed Deus est maxime latens, cum *habitet lucem inaccessibilem* [33]: ergo de ipso et circa ipsum maxime contingit dubitare: ergo si de aliis contingit dubitare, utrum sint, multo fortius de Deo.

10. Item, contingit dubitare de his quae sunt infra animam et iuxta animam; sed haec sunt animae magis accessibilia, quam illa quae sunt supra animam: si ergo Deum esse est verum, quod est supra intellectum humanum, videtur, quod de ipso maxime contingit dubitare.

11. Item, idem est Deo Deum esse et iustum esse: sed contingit de Deo dubitare, an sit iustus: ergo pari ratione contingit dubitare, an sit.

12. Item, frustra nititur quis probare illud, circa quod non potest incidere dubitatio [34]: si ergo Deum esse a nullo potest dubitari, frustra nititur quis illud ostendere: si ergo non frustra conati sunt sancti et doctores illud ostendentes, constat, quod de ipso contingit dubitare.

13. Item, nullus scit hoc principium: omne totum est maius sua parte, nisi cognoscat, quid sit totum [35]: ergo nullus scit, Deum esse, nisi sciat, quid sit Deus: si ergo dubitabile est, quid sit Deus, dubitabile est igitur, an sit.

14. Item, si non posset esse de hoc vero, quod est, Deum esse, aliqua dubitatio, nullum esset meritum illud credere; sed hoc est principium omnis meriti, credere Deum esse,

---

[31] Hoc exemplum (de insula perdita) inducit Gaunilo in libro *Pro insipiente* adversus Anselmi ratiocinationem in *Proslogio*.
[32] Lib. I *De Trin.*, c. 2.
[33] Epist. I Tim. 6, 16: *Lucem inhabitat inaccessibilem*.
[34] Sicut sunt prima principia, quae non possunt demonstrari, ut probat Arist., I *Poster.*, c. 3.
[35] Arist., I *Poster.*, c. 3: «Principium scientiae esse quoddam dicimus, in quantum terminos cognoscimus».

ración ninguno mayor puede pensarse, reside en el pensamiento; ya que por la misma razón podría argüirse que si alguien piensa en una isla en cuya comparación ninguna puede pensarse mayor, semejante isla existiría en la realidad; luego si esta razón es inválida, inválida es también la razón que aduce San Anselmo.

7. Además, se inquiere hasta qué límite se dice que no puede pensarse que Dios no exista. Si es porque de ninguna manera puede entrar en el pensamiento, esto es manifiestamente falso; si es porque no puede ser pensado verdaderamente, por la misma razón toda verdad necesaria sería de la misma naturaleza.

Además se prueba que la existencia de Dios es una verdad que puede ponerse en duda.

8. Ricardo de San Víctor: "Nada afirmamos con mayor certeza que aquello que aprehendemos por la fe"; mas sobre las cosas de fe puede recaer la duda; luego con mayor razón sobre el resto de las cosas conocidas.

9. Además, lo que más se oculta, más sujeto está a la duda; ahora bien, Dios permanece oculto en grado máximo, porque *habita en una luz inaccesible;* luego de él y sobre él es más posible la duda; luego si es posible dudar de la existencia de las demás cosas, lo es también de la de Dios.

10. Además, es posible dudar de lo que es inferior e igual al alma, cosas mucho más accesibles que las que le son superiores; luego si el ser de Dios es una verdad superior al entendimiento humano, parece que puede de él dudarse en grado máximo.

11. Además, son idénticos en Dios el existir y el ser justo; mas es posible dudar de si Dios es justo; luego por la misma razón es posible poner en duda su existencia.

12. Además, es inútil el esforzarse por probar lo que no es posible poner en duda; si, pues, ninguno puede poner en duda que Dios existe, en vano alguien se esfuerza por probarlo; luego, si no se han esforzado inútilmente los Santos y los Doctores al intentar probarlo, síguese que puede ponerse en duda.

13. Además, ninguno conoce este principio: el todo es mayor que su parte, si no conoce qué es el todo; luego ninguno conoce que Dios existe, si no conoce qué es Dios: si, pues, es posible dudar acerca de la esencia divina, es también posible dudar acerca de su existencia.

14. Además, si no fuese posible alguna duda sobre esta verdad: que Dios existe, ningún mérito reportaría el creerla; mas éste es el principio de todo mérito, el creer que Dios

quia dicitur ad Hebraeos undecimo[36]: *Accedentem oportet credere, quia est* etc.: si ergo hoc cadit sub merito, et cadere poterit sub dubitatione.

CONCLUSIO

Non est dubitabile, Deum esse, si dubitabile intelligitur aliquod verum, cui deficit ratio evidentiae sive in se, sive in comparatione ad medium probans, sive in comparatione ad intellectum apprehensivum. Dubitari tamen de eo potest ex parte cognoscentis, scilicet ob defectum in actibus vel apprehendendi, vel conferendi, vel resolvendi

RESPONDEO:

Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod indubitabile dicitur per privationem dubitabilis; dubitabile autem dupliciter dicitur: vel per rationis decursum, vel per rationis defectum. Primo modo dicit aliquid ex parte cognoscibilis et cognoscentis; secundo modo solum ex parte cognoscentis. Primo modo dubitabile dicitur aliquod verum, quia deficit ei ratio evidentiae sive in se, sive in comparatione ad medium probans, sive in comparatione ad intellectum apprehensivum. Nullo autem istorum modorum deest certitudo isti vero, quod est, Deum esse.

Est enim certum ipsi comprehendenti, quia cognitio huius veri innata est menti rationali, in quantum tenet rationem imaginis, ratione cuius insertus est sibi naturalis appetitus et notitia et memoria illius, ad cuius imaginem facta est, in quem naturaliter tendit, ut in illo possit beatificari.

Est etiam magis certum in comparatione ad rationem probantem. Omnes enim creaturae, sive considerentur secundum proprietates completivas, sive secundum defectivas, fortissimis et altissimis vocibus clamant, Deum esse, quo indigent propter suum defectum et a quo suscipiunt complementum. Unde secundum maiorem et minorem complementum, quam habent, quaedam magnis, quaedam maioribus, quaedam maximis vocibus clamant, Deum esse.

Est etiam illud verum certissimum secundum se, pro eo quod est verum primum et immediatissimum, in quo non tantum causa praedicati clauditur in subiecto, sed id ipsum

[36] Vers. 6: *Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est* etc.

existe, como se dice en el capítulo 11 a los Hebreos: *El que se llega debe creer que existe* etc.; si, pues, esta verdad es objeto de mérito, puede también serlo de duda.

CONCLUSION

No es posible dudar de que Dios existe, si se entiende por dudable una verdad a la que falta la razón de la evidencia, ya en sí misma, ya en relación a un término medio probativo, ya en relación a un entendimiento aprehensivo. Puede, con todo, dudarse por parte del cognoscente, es a saber, por deficiencia en los actos de aprehender, juzgar o concluir.

RESPONDO:

Para inteligencia de lo dicho ha de notarse que indudable se dice por privación de lo dudable; y lo dudable se dice de dos maneras: o por discurso de la razón o por defecto. Según el primer modo, se dice algo por parte de lo cognoscible y del cognoscente; según el segundo modo, tan sólo por parte del cognoscente. En el primer sentido dícese dudable alguna verdad porque le falta la razón de la evidencia, ya en sí, ya en comparación al término medio probativo, ya en comparación al entendimiento aprehensivo. Mas de ninguna de estas maneras falta la certeza a la verdad que enuncia que Dios existe.

En efecto, es cierta para el que la comprende, porque su conocimiento nace con la inteligencia racional, por cuanto lleva en sí razón de imagen[1], en cuya virtud tiene en sí misma inserto un natural apetito, conocimiento y memoria de aquel a cuya imagen ha sido hecha, hacia el que naturalmente tiende, para poder en él alcanzar la bienaventuranza.

Es todavía más cierta en comparación con la razón demostrativa. Pues todas las criaturas, consideradas ya en sus propiedades perfectivas, ya en las defectivas, con muy fuertes y elevadas voces proclaman que Dios existe, del cual necesitan a causa de su deficiencia y del cual reciben el complemento. De donde a proporción de su mayor o menor perfección, unas con grandes, otras con mayores y otras con máximas voces claman que Dios existe.

Es aún aquella verdad certísima en sí misma, porque es la verdad primera e inmediatísima, en la cual no sólo la noción del predicado va incluída en la del sujeto, mas tam-

[1] Cf. Léxicon: *Imagen.*

est omnino esse, quod praedicatur, et subiectum, quod subiicitur. Unde sicut unio summe distantium est omnino repugnans nostro intellectui, quia nullus intellectus potest cogitare, aliquid unum simul esse et non esse; sic divisio omnino unius et indivisi est omnino repugnans eidem, ac per hoc sicut idem esse et non esse, simul summe esse et nullo modo esse est evidentissimum in sua falsitate; sic primum et summum ens esse est evidentissimum in sua veritate.—Et ideo, si accipitur indubitabile, prout privat dubitationem per rationis decursum; Deum esse est verum indubitabile, quia sive intellectus ingrediatur intra se, sive egrediatur extra se, sive aspiciat supra se; si rationabiliter decurrit, certitudinaliter et indubitanter Deum esse cognoscit.

Si autem dicatur indubitabile secundo modo, secundum quod privat dubitationem, quae est per rationis defectum; sic concedi potest, quod propter defectum hominum dubitari ab aliquo potest, an Deus sit, et hoc secundum triplicem defectum intellectus cognoscentis: vel quantum ad actum apprehendendi, vel quantum ad actum conferendi, vel quantum ad actum resolvendi. — Quantum ad actum apprehendendi incidit dubitatio, quando non recte et plene accipitur significatum huius nominis Deus, sed solum secundum aliquam sui conditionem; sicut gentiles Deum cogitabant quidquid supra hominem erat et futurum aliquod praevidere poterat; et ideo idola deos esse credebant et illa tanquam deos adorabant, quia aliqua responsa de futuris vera dabant. — Quantum ad actum conferendi dubitatio incidit, quando ex parte fit collatio, utpote cum insipiens videt, non manifestam fieri iustitiam de impio; infert ex hoc, quod non est regimen in universo, ac per hoc, quod in ipso non sit rector primus et summus, qui est Deus excelsus et gloriosus. — Similiter quantum ad defectum in actu resolvendi incidit dubitatio, quando intellectus carnalis nescit resolvere nisi usque ad ea quae patent sensibus, sicut sunt ista corporalia; ex qua ratione putaverunt aliqui, solem istum visibilem, qui obtinet principatum inter creaturas corporales, esse Deum, quia nescierunt resolvere usque ad substantiam incorpoream nec usque ad rerum prima principia. — Et hoc modo circa hoc quod est, Deum esse, dubitatio potest incidere ex defectu ipsius intellectus apprehendentis, vel conferentis, vel resolventis, et secundum istum intellectum co-

bién es enteramente el mismo el ser que se predica y el sujeto de quien se predica. De donde se sigue que así como la unión de términos que en sumo grado se diferencian repugna a nuestro entendimiento, porque ningún entendimiento puede pensar que una cosa pueda a la vez ser y no ser, así la separación de términos que son totalmente idénticos e indivisos repugna también totalmente al mismo, y por el hecho de ser imposible respecto de una misma cosa ser y no ser, del mismo modo a la vez ser en grado sumo y no ser en modo alguno, es evidentísimamente falso; así que el primero y sumo de los seres sea, es evidentísimamente verdadero. — Por tanto, si se toma indubitable en el sentido de que aleja toda duda nacida de discurso racional, la existencia de Dios es una verdad indudable, porque bien entre el entendimiento dentro de sí, bien salga fuera de sí, bien contemple sobre sí, si racionalmente discurre, certitudinalmente y sin duda alguna conoce que Dios existe.

Mas, si se toma indudable en la segunda acepción, en cuanto aleja la duda que nace por deficiencia de la razón, así puede concederse que por defecto humano es posible que ponga alguno en duda la existencia de Dios, a causa de las tres deficiencias del entendimiento que conoce, deficiencias que atañen ya al acto de la aprehensión, ya al acto de la comparación, ya al acto de la resolución. — En el acto de la aprehensión puede surgir la duda cuando no se toma en sentido recto y pleno el significado del nombre de Dios, sino sólo en algunos de sus elementos; como los gentiles pensaban que era Dios todo cuanto era superior al hombre y podía prever algún suceso futuro; por lo que juzgaban que los ídolos eran dioses, y como a tales los adoraban, porque daban algunas respuestas acertadas sobre el futuro. — En el acto de la comparación puede introducirse la duda cuando la comparación es parcial: así, cuando ve el necio que la justicia no deja caer su peso sobre el impío, infiere de esto que no hay régimen en el mundo, y por ello, que no hay en él un rector primero y sumo, que es Dios excelso y glorioso. — Igualmente, por algún defecto en el acto de la resolución [2] sobreviene la duda, cuando el entendimiento carnal no acierta a resolver sino hasta las cosas evidentes a los sentidos, como son las corporales; por cuya razón pensaron algunos que este sol visible, príncipe entre las cosas corporales, es Dios, porque no supieron llevar la resolución hasta la substancia incorpórea y hasta los principios primeros de la realidad. — Y de esta suerte, sobre la proposición Dios existe puede recaer la duda por defecto del entedimiento al aprehender, o al comparar, o al resolver; en este sentido puede pensar algún

[2] Cf. Léxicon : *Reducción* o *Resolución*.

gitari potest ab aliquo intellectu, Deum non esse, quia non sufficienter et integre accipitur ab illo significatum huius nominis Deus.—Sed ab eo intellectu, qui plene apprehendit significatum huius nominis Deus, cogitando, Deum esse, quo nihil maius cogitari potest, non solum non dubitari, an Deus sit, sed etiam nullo modo potest cogitari, Deum non esse. Unde et rationes concedendae sunt hoc probantes.

[SOLUTIO OBIECTORUM]

1-2-3. Ad illud quod primo obiicitur in contrarium de Psalmo et de Damasceno, iam patet responsio; quia procedit de dubitatione, quae venit ex rationis defectu, cuiusmodi est in intellectu insipiente, qui sua caligine obscuratus nec sufficienter resolvit nec recte confert nec integre apprehendit significatum huius nominis Deus. Ipse enim intellectus intra se habet lumen sufficiens ex propria conditione [37], per quod posset dubitationem istam longius propulsare et se ab insipientia eripere. Unde in hac defectiva consideratione insipientis intellectus potius voluntarie deficit quam coacte, non propter defectum ex parte cogniti, sed propter defectum ex parte sui.

Et per hoc patet responsio ad illud quod obiicitur de idolo. Ideo enim gentilis cogitat, Deum esse idolum, quia ipsius apprehensio de Deo est defectiva; non enim apprehendit ipsum ut summum et optimum, sed ut aliquid potens, quod homo non potest; et hinc venit in eo error deceptionis et nutatio dubitationis, in quem errorem ipse se propria pertinacia praecipitat, ut prorsus inexcusabilis fiat [38]; nec tamen ipse omnino privatus est a cognitione Dei, quia, quamvis ex sua perversitate velit colere idolum, instinctum tamen naturalem habet ad colendum Deum, contra quem pugnat se praecipitando in errorem voluntarium.

4. Ad illud quod obiicitur: quod contingit significare contingit et cogitare; dicendum, quod cogitari potest aliquid dupliciter: vel cogitatione nuda, vel cogitatione cum assensu. Nuda cogitatione potest cogitari ita falsum, sicut verum, et manifeste falsum, sicut manifeste verum. Cogitatione cum assensu non cogitatur nisi verum vel aliquid simile vero. Prima cogitatio se extendit ad quaecumque se extendit

[37] Ps. 4, 7: *Signatum est super nos lumen* etc.
[38] Rom. 1, 20: *Ita ut sint inexcusabiles.*

entendimiento que Dios no existe, porque no toma suficiente e íntegramente el significado de este nombre Dios. — Mas aquel entendimiento que concibe en su plenitud el significado del nombre de Dios, pensando que Dios es aquello en cuya comparación nada puede pensarse mejor, no tan sólo no duda, mas en manera alguna puede pensar que Dios no exista. Han de concederse, por consiguiente, los argumentos que prueban esta conclusión.

[SOLUCIÓN DE LAS OBJECIONES]

1-2-3. A lo que en primer lugar se objeta, por la parte contraria, tomado del Salmo y del Damasceno, es patente la respuesta: porque procede de la duda originada por defecto de la razón, cual es la del entendimiento insensato, que, obscurecido por sus propias tinieblas, no es capaz de resolver suficientemente, ni comparar rectamente, ni aprehender íntegramente el significado de la palabra Dios. Pues este mismo entendimiento dispone en sí de luz suficiente, por su propia constitución, mediante la cual podría liberarse de esta duda y salir de la insensatez. De donde se sigue que, en esta consideración defectuosa del insensato, el entendimiento falla más bien por voluntad que por fuerza, no a causa de alguna deficiencia por parte de lo conocido, sino a causa de su propia deficiencia.

Por lo mismo es patente la respuesta a lo que se objeta tomado del ídolo. Pues piensa el gentil que Dios es el ídolo porque su conocimiento de Dios es defectuoso, ya que no lo concibe como sumo y óptimo, sino como algo capaz de obrar lo que el hombre no alcanza; de donde se origina en él el error del engaño y la vacilación de la duda en que él mismo se precipita por su propia obstinación, hasta hacerse totalmente inexcusable; mas no se encuentra del todo privado del conocimiento de Dios, porque, aunque quiera en su perversidad rendir culto al ídolo, sin embargo conserva un instinto natural que le inclina a dar culto a Dios, contra el que lucha al precipitarse voluntariamente en el error.

4. A lo que se objeta: que lo que es posible significar es posible también pensar, hase de decir que una cosa puede pensarse de dos maneras: con simple pensamiento o con pensamiento acompañado de consentimiento. Con simple pensamiento tanto puede ser pensado lo falso como lo verdadero, lo evidentemente falso como lo evidentemente verdadero. Con pensamiento acompañado de consentimiento no se piensa sino lo verdadero o lo verosímil. El primer pensa-

sermo; secunda vero cogitatio non ad tot se extendit; et de hac cogitatione intelligit tam Anselmus quam Augustinus, et de hac cogitatione dicitur, quod Deus non potest cogitari non esse.

5. Ad illud quod obiicitur contra rationem Augustini, quod contradictoria non infert suam contradictoriam: dicendum, quod verum est secundum quod contradictoria; sed intelligendum est, quod propositio affirmativa duplicem habet affirmationem: unam, qua asserit praedicatum de subiecto; aliam, qua asserit, se esse veram. In prima distinguitur a propositione negativa, quae removet praedicatum a subiecto; in secunda vero communicat cum illa, quia tam propositio negativa quam affirmativa asserit, se esse veram. Quantum ad primam attenditur contradictio, non quantum ad secundam. Cum vero dicitur: nulla veritas est, haec propositio, in quantum negat praedicatum a subiecto, non infert suam oppositam, quae est, aliquam veritatem esse. In quantum autem asserit, se esse veram, infert, aliquam veritatem esse; nec mirum, quia, sicut omne malum praesupponit bonum, sic falsum infert verum. Et ideo hoc falsum, quod est, nullam veritatem esse—cum propter remotionem praedicati a subiecto destruat omne verum, et propter assertionem, qua asserit, se esse veram, ponat, aliquam veritatem esse—includit utramque partem contradictionis; ideo utraque ex illa potest inferri, et ipsum in se esse falsum et inintelligibile ab intellectu recte apprehendente. Et hoc est quod vult dicere Augustinus.

6. Ad illud quod obiicitur de ratione Anselmi de insula, qua nulla melior vel maior cogitari potest; dicendum, quod non est simile: quia, cum dico ens, quo nihil maius cogitari potest, hic nulla est repugnantia inter subiectum et implicationem; et ideo rationabiliter potest cogitari. Sed cum dico insulam, qua nulla potest melius cogitari; hic est repugnantia inter subiectum et implicationem. Insula enim dicit ens defectivum, implicatio vero est entis perfectissimi; et ideo, quia ibi est "oppositio in adiecto" [39], irrationabiliter cogitatur, et intellectus sibi ipsi in cogitando repugnat: et ideo non est mirum, si non potest inferri, quod istud quod cogitatur sit extra in re. Secus autem est in ente vel in Deo, cui non repugnat talis implicatio [40].

7. Ad illud quod quaeritur: pro quanto dicitur, quod

[39] Qua dictione utitur Arist., II *Periherm.*, c. 2 (c. 11). De ipsa solutione cf. Anselm., *Contra insipientem*, c. 3.

[40] De arg. Anselmi cf. I *Sent.*, d. 8, p. 1, a. 1, q. 2, scholion.

miento puede extenderse hasta donde puede extenderse la palabra; mas el segundo pensamiento no se extiende a tanto; y de esta forma de pensamiento hablan San Anselmo y San Agustín, y de este mismo pensamiento se dice que no es posible pensar que Dios no existe.

5. A lo que se objeta contra la razón de San Agustín: que una proposición contradictoria no conduce a su propia contradictoria, hase de decir que es verdadera tomada en cuanto contradictoria; mas se ha de entender que toda proposición afirmativa encierra dos afirmaciones: una, por la que afirma el predicado del sujeto; otra, por la que afirma que es verdadera. Por la primera se diferencia de la proposición negativa, que niega el predicado del sujeto; mas por la segunda coincide con ella, porque tanto una proposición afirmativa como una negativa afirman que son verdaderas. En cuanto a lo primero hay contradicción, mas no en cuanto a lo segundo. Mas cuando se dice: no hay verdad alguna, esta proposición, en cuanto niega un predicado de un sujeto, no conduce a su opuesta, que es: hay alguna verdad. Mas en cuanto afirma que es verdadera, atestigua que hay alguna verdad; lo que no es de admirar, porque así como el mal presupone el bien, del mismo modo lo falso conduce a la verdad. Por tanto, este error que afirma no haber verdad alguna—pues por la remoción del predicado del sujeto destruye toda verdad, y por la afirmación que asegura ser verdad, pone que hay alguna verdad—incluye ambas partes de la contradicción; por lo cual de ella ambas partes pueden inferirse, y hasta que es falso e ininteligible para la aprehensión intelectual. Esto es lo que quiere decir San Agustín.

6. A lo que se objeta contra el argumento de San Anselmo, sobre la isla en cuya comparación ninguna mejor o mayor puede pensarse, hase de decir que no hay semejanza; porque al decir ser en cuya comparación nada mayor puede pensarse, ninguna repugnancia se da aquí entre el sujeto y el predicado; pudiendo, por consiguiente, pensarse racionalmente. Mas al decir isla en cuya comparación ninguna otra mejor puede pensarse, hay repugnancia entre el sujeto y el predicado. La isla indica un ser defectivo, y el predicado es propio del ser perfectísimo; por consiguiente, hay oposición *in adiecto;* irracionalmente se piensa, y el entendimiento se contradice a sí propio al pensarlo; no es, por tanto, de admirar si no es posible inferir que lo que se piensa exista exteriormente en la realidad. Mas ocurre lo contrario en el ser o en Dios, a quien tal atribución no repugna.

7. A lo que se inquiere: por qué se afirma que no es

Deum esse non possit cogitari non esse? iam patet responsio: non quia non possit cogitari, "quid est quod per nomen dicitur" [41], sive significatum huius orationis: Deus non est; sed quia ipsum adeo est evidens in se et certum cognoscenti, quod si recte considerare velit, non est aliquid, per quod possit ab hac veritate avelli. Est enim verum evidentissimum et praesentissimum, quod nulli deest loco, nulli tempori, nulli rei, nulli cogitationi; nec sic est de aliis veris creatis.

8. Ad illud quod obiicitur, quod nihil certius tenemus, quam quod fide comprehendimus; dicendum, quod illud est verum de certitudine adhaerentiae, non de certitudine intelligentiae, sicut manifeste consideranti apparet [42].

9. Ad illud quod obiicitur, quod illud est verum latens, ergo maxime dubitabile; dicendum, quod licet Deus sit simplex et uniformiter in se, tamen quodam modo latet et quodam modo patet, sicut insinuat Apostolus ad Romanos primo [43]: *Quod notum est Dei manifestum est in illis.* Aliquibus enim manifesta est trinitas appropriatorum, quibus non est manifesta trinitas personarum; et alicui manifesta est unitas essentiae, cui non est manifesta trinitas appropriatorum; et alicui manifesta est ipsa Dei trinitas, cui non est manifesta ipsa essentiae unitas. Hoc autem est, quod primo manifestum est de Deo, scilicet ipsius entitas, et quantum ad hoc non latet, sed patet; et ideo non est dubitabile, sed indubitabile.

10. Ad illud quod obiicitur, quod anima dubitans de iis infra se et iuxta etc.; dicendum, quod non valet: quia, licet Deum esse sit supra animam secundum naturam, est tamen intra animam secundum notitiam et extra secundum repraesentationem et persuassionem, quam sibi facit omnis creatura, quia haec veritas est in omni veritate clausa et intellecta.

11. Ad illud quod obiicitur, quod idem est Deo esse et iustum esse; dicendum, quod non sequitur: quia, licet sit idem in se et secundum se, non tamen est idem secundum rationem apprehendentem et secundum effectum repraesentantem; et ideo possibile est, unum patere, altero non patente.

12. Ad illud quod obiicitur, quod frustra quis nititur probare illud, de quo nemo dubitat; dicendum, quod, sicut iam patet, hoc verum non indiget probatione propter de-

[41] His verbis Arist., II *Poster.*, c. 7 et 10 (c. 9), describit vim definitionis nominalis.

[42] Cf. III *Sent.*, d. 23, a. 1, q. 4.

[43] Vers. 19.—De ss., cf. I *Sent.*, d. 3, p. 1, q. 4, ubi docetur philosophos cognoscere posse trinitatem appropriatorum, scilicet unitatis, veritatis, bonitatis.

posible pensar que Dios no exista, es patente la respuesta: no digo que no se pueda pensar "lo que nominalmente se expresa", o sea la significación de la proposición: Dios no existe; sino que esta proposición es tan evidente en sí misma y tan cierta para quien la conoce, que, si quisiere rectamente considerarlo, no habrá cosa alguna que pueda apartarlo de esta verdad. Pues es una verdad evidentísima y presentísima, que en ningún lugar falta, en ningún tiempo, en ninguna cosa, en ningún pensamiento; no siendo de este modo el resto de las verdades creadas.

8. A lo que se objeta que nada afirmamos con mayor certeza que lo que admitimos por la fe, hase de decir que es verdad con referencia a la certeza de adhesión, mas no a la certeza de inteligencia, como es claro para cualquiera que lo considere.

9. A lo que se objeta que es una verdad oculta, y por tanto en máximo grado dudosa, hase de decir que, aunque Dios sea simple y uniforme en sí mismo, sin embargo, en cierto sentido se oculta y en cierto sentido se manifiesta, como lo insinúa el Apóstol en el capítulo 1 a los Romanos: *Ellos han conocido claramente lo que se puede conocer de Dios.* Para algunos es clara la trinidad de las apropiaciones, mas no la trinidad de las personas; para otros es patente la unidad de esencia, mas no la trinidad de las apropiaciones; a otros les es evidente la trinidad de Dios y no la unidad de la esencia. Lo que primeramente se revela de Dios, es su propio ser, y en este aspecto no se oculta, antes bien se manifiesta; no siendo, por tanto, dudoso, sino indudable.

10. A lo que se objeta que el alma duda de lo que le es inferior o igual, etc., hase de decir que no vale; porque, aunque el ser de Dios sea superior al del alma según la naturaleza, es, sin embargo, interior al alma, en cuanto conocido, y exterior en cuanto representado y persuadido, con la persuasión que toda criatura se forma en cuanto que esta verdad se halla incluída en toda otra verdad.

11. A lo que se objeta que son idénticos el ser de Dios y su justicia, hase de decir que no hay consecuencia; porque, aunque sean idénticos tomados en sí y por sí mismos, no lo son ni en la idea, por la que son aprehendidos, ni en el efecto, por el que son representados, siendo, por tanto, posible que el uno sea evidente y no el otro.

12. A lo que se objeta que es vano esforzarse en probar lo que ninguno pone en duda, hase de decir que, como ya es patente, esta verdad no necesita de prueba por defecto de

fectum evidentiae ex parte sua, sed propter defectum considerationis ex parte nostra. Unde huiusmodi ratiocinationes potius sunt quaedam exercitationes intellectus, quam rationes dantes evidentiam et manifestantes ipsum verum probatum.

13. Ad illud quod obiicitur, quod nullus cognoscit principia, nisi cognoscat terminos; dicendum, quod verum est; sed quorundam terminorum notitia est occulta, quorundam vero manifesta. Et rursus, de significato termini potest haberi notitia plena, plenior et plenissima. Secundum hoc intelligendum, quod potest sciri, quid est Deus, perfecte et plene et per modum comprehensivum, et sic non cognoscitur nisi a solo Deo; vel clare et perspicue et sic cognoscitur a Beatis; vel *ex parte* et *in aenigmate* [44], et sic cognoscitur, quod Deus est primum et summum principium omnium mundanorum; et istud, quantum est de se, potest esse omnibus manifestum: quia, cum quilibet sciat, se non semper fuisse, scit, se habuisse principium, pari ratione et de aliis; et quia haec notitia omnibus se offert, et hac cognita, scitur, Deum esse: ideo est indubitabile omnibus, quantum est de se.

14. Ad illud quod obiicitur, quod credere indubitabile non est meritorium; dici potest, quod credere, Deum esse, quantum est de se, non est meritorium nisi per hoc, quod substernitur ei quod est, Deum esse trinum, vel aliis articulis fidei, cum supra istum fundantur; et ratione illorum potest fieri meritorium, quia, si per se nude credatur, non est efficax ad merendum. Apostolus autem loquitur de hoc quod est, Deum esse, prout est substramentum aliorum credibilium; et hoc substramentum est homini a natura insitum ne, si intellectus humanus de natura propria nihil de Deo cognosceret, excusare se posset per ignorantiam. Et hoc est quod dicit Magister Hugo [45]: "Propterea Deus a principio naturae nec totus conscientiae humanae voluit esse manifestus, nec totus absconditus, ne, si totus manifestus esset, meritum fides non haberet, nec infidelitas locum; infidelitas enim de manifesto convinceretur, et fides de occulto non exerceretur. Si vero absconditus totus esset, fides a scientia non iuvaretur, et infidelitas de ignorantia excusaretur. Quocirca oportuit, ut proderet se occultum Deus, ne, si totus celaretur, prorsus nesciretur, et rursum ad aliquid proditum se et agnitum occultaret, ne totus manifestaretur; ut aliquid esset, quod ingenium hominis enutriret cognitum, et rursum aliquid, quod absconditur provocaret".

---

[44] Respicitur I Cor. 13, 9 ss.

[45] Lib. I *De sacram.*, p. 3, c. 2, ubi textus originalis *fides quidem ad scientiam non adiuvaretur* pro *fides a scientia non iuvaretur* et *cor* pro *ingenium.*

evidencia intrínseca, sino por falta de consideración por nuestra parte. Semejantes raciocinios, pues, más bien son ejercicios intelectuales que razones que engendren evidencia y manifiesten la verdad probada.

13. A lo que se objeta que ninguno conoce los principios si no conoce sus términos, hase de decir que es verdad; mas el sentido de algunos términos es oculto y el de otros manifiesto. Además, de la significación de un término pueden tenerse tres clases de conocimiento: pleno, más pleno y plenísimo. Según esto, ha de entenderse que se puede saber que Dios existe perfecta y plenamente, de un modo comprensivo, y de esta suerte no lo conoce sino sólo Dios; o con claridad y perspicuidad, y de esta suerte lo conocen los bienaventurados; o *parcialmente y entre enigmas*, y de este modo se conoce que Dios es el primero y sumo principio de todas las cosas mundanas; lo cual de sí a todos puede ser manifiesto; porque, sabiendo cada uno que no ha existido siempre, sabe que ha tenido principio y, por lo mismo, que también lo han tenido los demás; y pues este conocimiento a todos se ofrece, y por él se conoce que Dios existe, es indudable para todos, en cuanto de él depende.

14. A lo que se objeta que creer lo que no es posible poner en duda no es meritorio, puede decirse que creer que Dios existe de sí no es meritorio, sino porque se sobreentiende que, además de que existe, es trino y otros artículos de la fe que sobre éste se fundan; y por esta razón de éstos puede hacerse meritorio lo que, si en sí solo es creído, no es suficiente para merecer. El Apóstol habla de esto: que Dios existe, en cuanto que es fundamento de las demás verdades de la fe; y este fundamento ha sido inserto en el hombre por la naturaleza, para que, si el entendimiento humano por sus propias fuerzas nada llegase a conocer sobre Dios, no pudiera excusarse por ignorancia. Esto es lo que dice el maestro Hugo: "Por esto Dios, desde el principio de la naturaleza, no quiso ser a la conciencia humana ni totalmente manifiesto ni totalmente escondido, para que, si fuese totalmente manifiesto, no tuviera mérito la fe, o lugar la infidelidad; pues la infidelidad se convencería por la evidencia, y la fe no se ejercitaría sobre lo escondido. Mas si fuera totalmente escondido, la fe no sería ayudada por la ciencia y la infidelidad se excusaría por la ignorancia. Por tanto, convino que Dios se presentase oculto y, además, en algo manifiesto y conocido se ocultase; para no manifestarse totalmente, para que hubiese algo conocido que nutriese la inteligencia de los hombres y, además, algo oculto que la estimulase."

ARTICULUS II

UTRUM DEUM ESSE TRINUM SIT VERUM CREDIBILE

Supposito, quod Deum esse sit verum indubitabile, quaeritur consequenter, utrum Deum esse trinum sit verum credibile. Credibile autem voco quod est congruum et debitum credi. Et quod sit debitum credi, ostenditur.

1. Matthaei ultimo [1]: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.* His verbis additur Marci ultimo: *Qui crediderit et baptizatus fuerit salvus erit, qui vero non crediderit condemnabitur.* Sed illud verum, sine cuius credulitate non potest esse salus, est verum maxime credibile; sed Deum esse trinum est huiusmodi: ergo etc.

2. Item, Athanasius in *Symbolo:* "Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur"; et paulo ante praemittitur: "Quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit": ergo si sine hac fide non potest esse salus, sequitur idem quod prius.

3. Item, Augustinus, primo *De Trinitate,* capitulo tertio [2]: "Cum quaeritur unitas Trinitatis, Patris et Filii et Spiritus sancti, nusquam periculosius erratur, nec laboriosius aliquid quaeritur, nec fructuosius aliquid invenitur"; sed omne tale est maxime credibile, in quo est periculum in errando et salus in recte sentiendo: cum ergo Deum esse trinum sit huiusmodi verum, redit idem quod prius.

4. Item, Augustinus, *Hypognosticon* libro primo, capitulo tertio [3] dicit, quod "nullus potest salvari sine fide Mediatoris": ergo necessarium est ad salutem credere Mediatorem; sed Mediator cognosci non potest, nisi cognoscatur distinctio personarum; ergo credere personarum distinctionem est necessarium ad salutem. Sed haec personarum distinctio est in Trinitate: ergo Deum esse trinum est verum, quod necessarium est credere ad salutem.

5. Item, nullus potest salvari, in quo non habitat Trinitas; tota enim Trinitas inhabitat simul in homine per gra-

[1] Vers. 19: *Euntes ergo docete* etc.—Seq. locus est Marc. 16, 16.

[2] Num. 5.

[3] Num. 4. Ubi docet auctor huius libri (inter opera August.), quod ut moriantur homines, poena peccati sit; ut convertantur ad vitam, Domini miserantis et sanguine Christi sanctificantis. Clarius habetur ibid., III, c. 14 et 15, nn. 31-33. Cf. III *Sent.*, d. 25, a. 1, q. 2.

ARTICULO II

SI LA TRINIDAD EN DIOS ES UNA VERDAD CREÍBLE

Supuesto que la existencia de Dios es una verdad indubitable, se pregunta, en consecuencia, si la trinidad en Dios es una verdad creíble. Creíble llamo a lo que conviene y debe creerse. Y que deba creerse, se prueba.

1. San Mateo, en el capítulo último: *Id, pues, e instruid a todas las naciones, bautizándolas en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo.* A estas palabras se añade en San Marcos, capítulo último: *El que creyere y fuere bautizado se salvará, mas el que no creyere se condenará.* Pero la verdad sin cuya fe no se puede obtener la salud, es una verdad sobre todas creíble; mas tal es la trinidad en Dios; luego etc.

2. Además, San Atanasio, en el *Símbolo:* "En esto consiste la fe católica: que veneremos a Dios uno en la trinidad y trino en la unidad"; y poco antes se dice: "La cual, si cada uno no la conserva íntegra e incontaminada, perecerá sin duda para siempre"; luego si no se puede conseguir la salvación sin esta fe, se sigue la misma consecuencia que en el anterior.

3. Además, San Agustín, en el libro I *De Trinitate,* capítulo 3: "Cuando se estudia la unidad de la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, en materia o en cuestión alguna se yerra con más peligro, ni se investiga con mayor laboriosidad, ni se halla con mayor fruto"; pero aquello en lo cual se da mayor peligro de errar y mayor facilidad para la salvación es más creíble; y como tal es la trinidad en Dios, se concluye lo mismo que en lo anterior.

4. Además, San Agustín, en el *Hypognosticon,* libro I, capítulo 3, dice "que nadie se puede salvar sin la fe en el Mediador"; luego es necesario para la salvación la fe en el Mediador; mas el Mediador no puede ser conocido sin el conocimiento de la distinción de las personas; luego es necesario para la salvación creer en la distinción de las personas. Pero esta distinción de las personas se halla en la trinidad; luego la trinidad en Dios es una verdad necesaria para la salvación.

5. Además, nadie se puede salvar si en él no habita la Trinidad, pues toda la Trinidad habita en el hombre por la

tiam; sed Trinitas non inhabitat nisi in eo qui credit: ergo nullus salvari potest, nisi in eo quod credit beatissimam Trinitatem. Maior manifesta est; minor probatur sic per illud quod dicitur Ioannis decimo quarto [4], quod *Spiritum veritatis mundus non potest accipere, quia non videt eum neque scit eum; vos autem cognoscetis eum, quia apud vos manebit et in vobis erit.*

6. Item, impossibile est, aliquem salvari, qui non sit membrum Christi; sed membrum esse non potest, nisi sit connexum; connexum autem esse non potest nisi per fidem, spem et caritatem: ergo nullus potest salvari sine fide Christi. Sed fides Christi includit fidem aeternae generationis, et secundum illam attenditur distinctio Trinitatis: ergo sine fide Trinitatis impossibile est, aliquem salvari.

7. Item, impossibile est, aliquem salvari, qui non credit, Deum esse principium creativum; nisi enim hoc de Deo credatur, nullo modo Deus ab homine recte colitur et veneratur [5]; sed nobilius est esse principium generativum quam creativum, quia nobilior est proles genita quam creatura facta: ergo nullus potest salvari, qui non credit, Deum esse principium generativum, pari ratione et spirativum, ac per hoc, nisi credat, Deum esse trinum.

8. Item, impossibile est, aliquem salvari, qui non amat et honorat eum qui est summe amandus et honorandus; sed Filius et Spiritus sanctus est summe amandus et honorandus, sicut Pater, secundum illud quod dicitur Ioannis quinto [6]: *Qui non honorificat Filium non honorificat Patrem, qui misit illum:* ergo nullus salvari potest, qui non amat et honorat Filium et Spiritum sanctum, sicut Patrem. Sed nullus amat et honorat, nisi aliquo modo cognoscat et credat: ergo etc.—Ex his manifeste ostenditur, quod ad salutem est necessarium et debitum credere, Deum esse trinum.

Item, quod sit congruum, ostenditur.

9. Affectus rectus plus adhaeret summae bonitati quam sibi: ergo et intellectus rectus plus assentit summae veritati quam sibi. Si ergo intellectus noster credendo rectificatur, necesse est, quod sibi proponatur aliquod verum, quod excedat eius iudicium [7]; sed primum inter vera et credibilia propositum est, Deum esse trinum et unum: ergo quamvis ergo congruum est, quod primum inter credibilia propositum ad credendum.

10. Item, sicut caritas captivat affectum in obsequium

[4] Vers. 17.
[5] Cf. Hugo a S. Vict., *De sacram. legis naturalis et scriptae* (circa finem); I *De sacram.*, p. 10, c. 5.
[6] Vers. 23.
[7] Cf. III *Sent.*, d. 23, a. 1, q. 1.

gracia; pero la Trinidad no habita sino en aquel que cree: por lo que nadie se puede salvar sino en cuanto cree en la beatísima Trinidad. La mayor es manifiesta; la menor se prueba por lo que se dice en San Juan, capítulo 14: *El mundo no puede recibir al Espíritu de verdad, porque no le ve ni le conoce; pero vosotros le conoceréis, porque morará con vosotros y estará dentro de vosotros.*

6. Además, es imposible que alguno se pueda salvar sin ser miembro de Cristo; pero nadie puede ser miembro de Cristo sin estar a El unido; y nadie puede estar a El unido sino por la fe, la esperanza y la caridad; por lo que nadie se puede salvar sin la fe en Cristo. Pero la fe en Cristo incluye la fe en la generación eterna, según la cual se distingue la Trinidad; luego sin la fe en la Trinidad es imposible salvarse.

7. Además, es imposible que alguno se pueda salvar sin creer que Dios es el principio creativo; porque sin creer esto de Dios, es imposible honrarle y venerarle justamente; pero más excelente es ser principio generativo que creativo, porque es más excelente la prole engendrada que la criatura producida; luego nadie se puede salvar sin creer que Dios es principio generativo y, por lo mismo, espirativo, y por tanto sin creer que Dios es trino.

8. Además, es imposible que se salve aquel que no ama ni honra al que es digno de ser amado y honrado sobre todo; pero el Hijo y el Espíritu Santo son tan dignos de ser amados y honrados como el Padre, según aquello que se dice en San Juan, capítulo 5: *El que no honra al Hijo no honra al Padre que le envió;* luego nadie se puede salvar sin amar y honrar al Hijo y al Espíritu Santo como al Padre. Pero nadie ama ni honra sin que de alguna manera conozca y crea; luego etc.—Por estas razones manifiestamente se prueba que para salvarse es necesario y obligatorio creer que Dios es trino.

Además, que sea conveniente, se prueba.

9. El amor ordenado antes se adhiere a la suma bondad que a sí mismo; luego también el entendimiento ordenado antes asiente a la suma verdad que a sí mismo. Ahora bien, si el entendimiento se ordena creyendo, es necesario que se proponga alguna verdad que exceda su capacidad; pero entre las verdades creíbles que primero se proponen al entendimiento, es la unidad y trinidad de Dios; luego, aunque oculta al entendimiento humano, recta y convenientemente se propone a nuestra fe.

10. Además, como la caridad cautiva nuestro afecto en

Christi, sic fides captivat intellectum [8]; sed non captivaret, nisi faceret assentire alicui vero, quod excedit eius iudicium: ergo congruum est, quod primum inter credibilia propositum excedat intellectum humanum.

11. Item, "quod videtur omnibus, vel pluribus, vel sapientibus hoc ipso, quod videtur, efficitur probabile" [9]: ergo quod creditur a pluribus, vel sapientibus hoc ipso, quod creditur, efficitur credibile; sed Deum esse trinum est creditum a pluribus et sapientibus: ergo congruum est credere, ipsum esse trinum.

12. Item, irrationabilius est ponere, quod innumera multitudo credat incredibile, quam ponere, creditum a multitudine esse credibile; sed certissimum est, quod Deum esse trinum est creditum a multitudine: ergo rationabile est sic credere.

13. Item, sicut intelligere debetur rationi, sic credere debetur auctoritati [10]; sed nihil est magis authenticum, quam sit sacra Scriptura, quae non tantum assertione veritatis et sua antiquitate, sed etiam miraculis et prophetiis stabilitatem habet: si ergo hoc verum testantur communiter divinae Scripturae, congruum est et rationabile illud verum credere, scilicet Deum esse unum in trinitate.

14. Item, cum sit triplex genus credibilis secundum Augustinum [11]: "Quaedam enim creduntur simul et intelliguntur, quaedam prius creduntur et postea intelliguntur, quaedam creduntur et nunquam intelliguntur, sicut est historia humana gesta percurrens"; magis est credibile quod sic creditur, quod potest intelligi per rationem, quam illud quod non potest; sed Deum esse trinum est huiusmodi: ergo cum aliqua facta historica narrata a Scriptura authentica sunt credibilia—non enim est incredibile, quod "Abraham genuit Isaac", immo est valde credibile; sic etiam de aliis consimilibus—ergo credibile est, Deum esse trinum et unum.

---

[8] Epist. II Cor. 10, 5: *In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi.*

[9] Secundum Arist., I *Topic.*, c. 1: «Probabilia autem sunt quae videntur omnibus, aut plurimis, aut sapientibus» etc.

[10] August., *De utilitate credendi*, c. 11, p. 25: «Quod intelligimus igitur debemus rationi; quod credimus, auctoritati; quod opinamur, errori».

[11] Lib. *83 Qq.*, q. 48, ubi tamen textus originalis alio ordine haec tria enumerat et plura interserit. Cf. III *Sent.*, d. 24, dub. 3.—Circa finem arg. allegatur Matth. 1, 2. Cf. Gen. 21, 3.

obediencia de Cristo, así la fe cautiva el entendimiento; pero no lo cautivaría si no le hiciera asentir a alguna verdad que excediera su capacidad; luego es conveniente que el primer objeto creíble propuesto exceda la capacidad del entendimiento humano.

11. Además, "lo que es aprobado por todos o los más y por los sabios, por el solo hecho de ser así aprobado, se hace probable"; luego lo que es creído por los más o por los sabios, por este solo hecho se hace creíble; pero la trinidad de Dios es creída por los más y por los sabios; luego es conveniente creer que Dios es trino.

12. Además, más irracional es admitir que una multitud innumerable crea lo increíble que admitir que lo que cree la multitud es creíble; pero es certísimo que la multitud cree que Dios es trino; luego es razonable creerlo así.

13. Además, como el entender se debe a la razón, así el creer se debe a la autoridad; pero no hay cosa más auténtica que la Sagrada Escritura, la cual no sólo por la afirmación de la verdad y por su antigüedad, sino también por sus milagros y profecías está dotada de estabilidad; luego si esta verdad se encuentra atestiguada con frecuencia en la Sagrada Escritura, es conveniente y razonable creer la unidad de Dios en la trinidad.

14. Además, según San Agustín, se dan tres géneros de verdades creíbles: "Unas se creen y juntamente se entienden, otras primero se creen y luego se entienden, y las terceras se creen y jamás se entienden, como son los hechos que nos refiere la historia humana"; de esto se deduce que es más creíble lo que se cree de manera que después se pueda entender con la razón, que lo que no se puede entender; pero tal es el caso de la trinidad en Dios; luego lo mismo que cuando la Escritura auténtica nos refiere hechos históricos, éstos son creíbles—pues no es increíble que Abrahán engendró a Isaac, antes es muy creíble, y lo mismo de los demás hechos—, así también es creíble que Dios es uno y trino.

Sed contra:

1. Omne illud, cuius contrarium dictat omnis ratio, est incredibile rationi; sed contrarium huius quod est, unum esse realiter trinum, dictat omnis ratio: ergo est incredibile rationi.

2. Item, omne illud, cuius contrarium natura creata praetendit, est rationi incredibile; sed contrarium huius quod est, unum in forma non multiplicata multiplicari in suppositis, praetendit omnis natura creata; in qualibet enim natura creata, supposito multiplicato, multiplicatur forma: ergo si intellectus noster manuducitur per creaturas ad cognoscendum Deum si est, sicut dicitur primae ad Corinthios decimo tertio [12]: *Videmus nunc per speculum in aenigmate;* cum omnis natura creata contrarium habeat dictamen ad hoc verum, quod est, Deum esse trinum: necesse est, illud esse verum incredibile.

3. Item, omne quod creditur, aut creditur per rationem, aut praeter rationem: si ergo Deum esse trinum est verum credibile; aut ergo ex ratione, aut praeter rationem; sed si ex ratione, iam non est meritorium, quia "fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum" [13]. Si praeter rationem; sed quod creditur ab habente usum rationis praeter rationem irrationabiliter creditur et non est verum credibile: ergo creditur irrationabiliter, ergo Deum esse trinum est verum incredibile.

4. Item, omne, quod creditur, aut creditur propter se, aut propter aliud: si ergo Deum esse trinum est verum credibile, aut isto modo, aut illo. Si propter aliud: ergo non est ipsius rectae fidei obiectum; si propter se, sed nihil est propter se amabile, nisi quod per se sufficit affectui: ergo nihil est propter se credibile, nisi quod per se patet intellectui. Sed Deum esse trinum non patet intellectui per se: ergo non est verum credibile.

5. Item, virtus consonat naturae quia, ut dicit Tullius [14], et approbat Augustinus, "virtus est habitus in modum naturae rationi consentaneus": ergo quod est incredibile virtuti naturae est incredibile virtuti fidei; sed Deum esse trinum non est credibile ab ipsa natura: ergo nec est credibile a virtute superaddita naturae.

---

[12] Vers. 12.

[13] Gregor., II *Homil. in Evang.*, homil. 26, n. 1.

[14] Lib. II *Rhet.*, c. 54: «Virtus est animi habitus, naturae modo, rationi consentaneus». Eandem definitionem ponit August., *83 Qq.*, q. 31, n. 1.

Por el contrario:

1. Todo lo que dicta la razón como contrario a sí mismo es increíble; pero la razón dicta que le es contrario que el que es uno sea trino; luego es increíble para la razón.

2. Además, todo lo que se manifiesta como contrario a la naturaleza creada, es increíble para la razón; pero toda naturaleza creada manifiesta como contrario a sí misma que la unidad que no se multiplica en la forma se multiplique en los supuestos, porque, en toda naturaleza creada, con la multiplicación del supuesto se multiplica la forma; luego si nuestro entendimiento nos conduce por las criaturas al conocimiento de Dios, como se dice en la primera a los Corintios, capítulo 13: *Ahora vemos como en un espejo y bajo imágenes obscuras;* siendo así que toda la naturaleza manifiesta un modo de ser distinto al de la trinidad de Dios; luego necesariamente ésta es una verdad increíble.

3. Además, todo lo que se cree, o se cree por la razón o fuera de la razón; luego si la trinidad en Dios es una verdad creíble, se conoce por la razón o fuera de la razón; pero si se cree por la razón, ya no tiene mérito, pues la fe no es meritoria si es demostrada por la razón humana. Si se cree fuera de la razón, no es creíble, porque lo que cree el ser racional fuera de su razón, lo cree irracionalmente; luego irracionalmente cree; luego la trinidad en Dios es una verdad increíble.

4. Además, todo lo que se cree, o se cree por sí o por otro; luego que Dios es trino es una verdad creíble, o por sí misma o por otra. Si por otra, no es objeto de fe recta; si por sí misma, como nada es por sí mismo amable sino aquello que por sí mismo agrada a la voluntad, de igual manera ninguna verdad es por sí misma creíble sino aquella que por sí es patente al entendimiento. Mas que Dios sea trino no es por sí patente al entendimiento; luego no es una verdad creíble.

5. Además, la virtud está en armonía con la naturaleza, porque, como dice Tulio, y confirma San Agustín, "la virtud es un hábito a manera de naturaleza conforme a la razón"; luego lo que es increíble para la virtud natural es también increíble para la virtud de la fe; mas que Dios sea trino no es creíble por la misma naturaleza; luego tampoco lo es por la virtud sobreañadida a la naturaleza.

6. Item, gratia est perfectio naturae [15], et perfectio non repugnat perfectibili, sed concordat: si ergo Deum esse trinum non est credibile per naturam, ergo nec per gratiam superadditam.

7. Item, "Conditor naturae nihil facit contra naturam cooperantem" [16]: ergo doctor et inspirator naturae nihil facit contra naturale rationis dictamen: si ergo Deum esse trinum non est credibile per naturale rationis dictamen, ergo non est credibile per superadditam inspirationem.

8. Item, principium cognitionis scientialis debet esse facillimum ad sciendum, sicut patet in principiis demonstrationum, quae per se ipsa sunt nota intellectui [17]: ergo principium cognitionis fidelis debet esse facillimum ad credendum; sed Deum esse trinum non est facillimum ad credendum, immo valde difficile, sicut patet in iis qui nondum habent fidem: ergo non est inter credibilia primum; nec medium est nec postremum, sicut apparet: ergo nullo modo est credibile.—His rationibus videtur posse ostendi, quod Deum esse trinum non sit credibile tanquam congruum credi.

Item, ostenditur, quod non sit credibile tanquam debitum credi.

9. Nullus tenetur ad id quod non potest, quia dicit Hieronymus [18]: "Anathema sit qui dicit, Deum praecepisse impossibile"; sed credere, Deum esse trinum, non est in nostra potestate, quia donum Dei est habere fidem: ergo si nullus obligatur ad id quod non est in potestate sua, nullus obligatur ad illud credendum.

10. Item, si ad hoc credendum obligamur, aut secundum legem naturae, aut Scripturae, aut gratiae. Non secundum legem naturae, quia illa est in corde hominum impressa et omnibus est notissima [19]; hoc autem est verum occultum et latens humanam industriam. Non secundum legem Scripturae, quia ante fuit ista veritas credibilis, quam Scriptura inciperet; rursus, si solum esset credibile propter Scripturam, non respiceret omne tempus nec omnes personas. Non etiam secundum legem gratiae, quia ante fuit fides ista, quam lex gratiae inciperet; et praeterea, lex gratiae est lex non onerosa: si ergo hoc credere est difficile, non obligamur ad il-

[15] Ambros., *Expos. in Ps. 118,* serm. 14, n. 42: «Dedit (Christus) gratiam, reformabit naturam».

[16] August., XXVI *Contra Faustum,* c. 3.

[17] Cf. Arist., I *Poster.,* c. 2, et IV *Metaph.,* text. 8 (III, c. 3).

[18] *Expos. Symboli ad Damasum* (inter opera Hieron., etsi alius auctoris est, scilicet Pelagii, ut dicunt): «Execramur etiam eorum blasphemiam, qui dicunt, impossibile aliquid homini a Deo praeceptum esse». Cf. etiam *Comm. in Matth.* 6, 44.—Inferius respicitur regula iuris 6 in VI: «Nemo potest ad impossibile obligari».

[19] Cf. Rom. 2, 14 ss.—Inferius respicitur illud Matth. 11, 30: *iugum enim meum suave est et onus meum leve.*

6. Además, la gracia es perfección de la naturaleza, y la perfección no repugna a lo perfectible, antes bien concuerda con él; luego si la trinidad en Dios no es creíble por la sola naturaleza, tampoco lo es por la gracia sobreañadida.

7. Además: "el autor de la naturaleza nada hace contra la naturaleza cooperante", y, por tanto, el doctor e inspirador de la naturaleza nada hace contra el dictamen natural de la razón; luego si no es creíble por el dictamen natural de la razón que Dios es trino, tampoco lo es por la inspiración sobreañadida.

8. Además, el principio del conocimiento esencial debe ser el de más fácil adquisición, como se ve en los principios de la demostración conocidos por sí mismos al entendimiento; luego el principio de un conocimiento de fe debe ser el más fácil de creer; mas que Dios sea trino no sólo no es lo más fácil de creer, sino que es muy difícil, como consta de aquellos que aun no tienen la fe; luego no es el primero entre los artículos creíbles, ni tampoco el medio ni el último, como es evidente; luego de ningún modo es creíble.—Por estas razones parece poder demostrarse que la trinidad en Dios no es creíble, por no ser conveniente creerla.

Además se demuestra que no es creíble, porque no es obligatorio creerla.

9. Ninguno está obligado a lo que no puede, porque dice San Jerónimo: "Sea anatema aquel que diga que Dios ha mandado lo imposible"; mas el creer que Dios es trino no está en nuestra potestad, porque la fe es un don de Dios; luego si ninguno está obligado a lo que no cae bajo su potestad, ninguno está obligado a creer la trinidad.

10. Además, si estuviéramos obligados a creerlo, sería o en virtud de la ley natural, o de la ley escrita, o de la ley de gracia. No en virtud de la ley natural, porque ésta se halla impresa en el corazón de los hombres y está patente a todos; mas la trinidad es una verdad oculta y escondida al ingenio humano. No en virtud de la ley escrita, porque esta verdad fué creíble antes de que la Escritura apareciese; además, si sólo fuese creíble por la Escritura, no abarcaría a todos los tiempos ni a todas las personas. Tampoco en virtud de la ley de gracia, porque esta fe existió antes de que la ley de gracia comenzase; y, además, la ley de gracia no es una ley onerosa; luego si el creer esta verdad es

lud secundum legem gratiae; nec secundum legem naturae nec Scripturae, ut ostensum est: ergo nullo modo astringimur ad credendum illud.

11. Item, si astringimur ad illud credendum, aut quia verum, aut quia verum cadens sub praecepto. Non quia verum, quia tunc pari ratione astringeremur ad omne verum credendum; si quia cadens sub praecepto, aut ergo morali, aut sacramentali; non quia sub sacramentali, illud constat; nec quia sub morali, quoniam omnia moralia reducuntur ad decem praecepta decalogi, in quorum nullo praecipitur credere Deum trinum: ergo nullo modo ad illud astringimur.

12. Item, si astringimur, aut quia verum visum, aut quia verum auditum, aut quia verum inspiratum. Non quia visum, quia nullus viator hoc vidit; non quia auditum, quia tunc nullus astringeretur ad illud credendum, nisi qui audisset; si quia inspiratum; sed omnis, cui inspiratur, credit: ergo nullus astringitur, nisi qui credit. Sed hoc falsum est: ergo et primum.

13. Item, quaero, quid moveat Christianum ad credendum illud verum. Si tu dicas, quod movet te divina Scriptura: ergo si divina Scriptura hoc non doceret, hoc tu non crederes; sed contra: esto quod tota Scriptura esset combusta, adhuc a fide Trinitatis non recederet Ecclesia nec anima christiana: ergo ex parte Scripturae non residet principalis ratio movens nos ad istam credulitatem.—Item, si tu dicas, quod miracula; contra: "Fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum" [20]; et talis fides, quae est ex miraculis, potius est extorta quam voluntaria: ergo huiusmodi credulitas non esset meritoria.—Si dicas, quod gratia; contra: nemo scit, utrum habeat gratiam, ergo nemo scit, utrum illud verum credere debeat; sed de credibili, ad quod credendum astringimur, certi sumus, quod debemus illud credere: ergo ad hoc credendum non movemur ratione gratiae.—Si dicas, quod ad hoc credendum moveat ipsa veritas aeterna; sed contra: veritas ad nihil credendum movet, nisi quia est veritas visa: ergo cum haec veritas non sit visa ab anima, videtur, quod aliunde moveatur ad credendum quam ab ipsa veritate aeterna.

Est ergo quaestio: si illud est verum credibile, per quid movemur ad istud credendum, et per quid astringimur, ut illud credamus?

---

[20] Gregor., II *Homil. in Evang.*, homil. 26, n. 1.—Inferius respicitur Eccle. 9, 1: *Nescit homo, utrum amore, an odio dignus sit.*

difícil, no estamos obligados por la ley de gracia, ni por ley natural, ni por la ley escrita, como queda demostrado: luego de ningún modo estamos obligados a creerla.

11. Además, si estamos obligados a creer este misterio, sería porque es verdadero o porque es una verdad preceptuada. No por ser verdadero, porque entonces por la misma razón estaríamos obligados a creer toda verdad; si porque está mandado bajo precepto, este precepto o es moral o sacramental; consta que no es sacramental; ni tampoco es un precepto moral, porque todos los preceptos morales se reducen a los diez del Decálogo, en ninguno de los cuales se manda creer en Dios trino; luego de ningún modo estamos obligados a creerlo.

12. Además, si estuviéramos obligados, sería o por ser una verdad vista, u oída, o inspirada. No por ser una verdad vista, porque ningún viador la vió; no por ser una verdad oída, porque entonces ninguno estaría obligado a creerla, sino el que la hubiese oído; si por ser inspirada, sólo es creída por aquel a quien se inspira; luego ninguno está obligado a creer sino el que de hecho cree. Mas esto es falso; luego también lo es lo primero.

13. Además, pregunto qué es lo que mueve al cristiano a creer esta verdad. Si respondes que te mueve la Sagrada Escritura: luego, si la Sagrada Escritura no te lo enseñara, no lo creerías; mas, por el contrario, aunque toda la Escritura hubiese sido quemada, ni la Iglesia ni alma alguna cristiana se hubiese apartado de su fe en la Trinidad; luego la principal razón que nos mueve a creerla no reside en la Escritura.—Además, si respondes que son los milagros, por el contrario, no tiene mérito aquella fe que ha sido probada por la razón humana; y la fe que nace de los milagros, más es forzada que voluntaria; luego esta clase de fe no sería meritoria.—Si respondes que la gracia, consta, por el contrario, que ninguno conoce si tiene gracia, luego ninguno sabe si debe creer esta verdad; mas de lo creíble que tenemos obligación de creer, tenemos certeza de que debemos creerlo; luego a creer este misterio no somos movidos por influjo de la gracia.—Si respondes que a creerla te mueve la misma verdad eterna, por el contrario, la verdad no mueve a creer sino porque es una verdad vista; luego, como esta verdad no es vista por el alma, parece que es movida a creer por otro motivo distinto de la verdad eterna.

Pregúntase, pues, si la trinidad es una verdad creíble, qué nos mueve a creerla y qué nos obliga a que la creamos.

CONCLUSIO

Deum esse trinum est verum, credibile, quia hoc credere est congruum, debitum et dignum

RESPONDEO:

Dicendum, quod Deum esse trinum est verum credibile tanquam congruum et debitum et dignum credi.

Ad cuius intelligentiam notandum, quod cum illud verum credibile sit fundamentum totius fidei christianae, ad hoc, ut illud fundamentum maneat inconcussum, triplex habet testimonium, per quod ad istud credendum manuducimur, astringimur et levamur. Hoc autem triplex testimonium attenditur secundum triplicem librum, qui est liber creaturae, liber Scripturae et liber vitae. Primus liber dat testimonium efficax, secundus dat testimonium efficacius, tertius vero efficacissimum.—Primus namque liber, qui est liber creaturae, quem ideo dico primum, quia primo sensibus nostris ostenditur, dat testimonium duplex, ut *in ore duorum testium stet omne verbum* [21]. Omnis enim creatura vel est ad Dei vestigium tantum, sicut est natura corporalis, vel est ad Dei imaginem, sicut est creatura intellectualis. Utraque istarum testificatur Trinitatem, sed illa, quae tenet rationem vestigii, quasi de longinquo. Habet enim omnis creatura modum, speciem et ordinem, sive unitatem, veritatem et bonitatem, sive mensuram, numerum et pondus; quae per appropriationem correspondent trinitati personarum et per quae testificatur, Deum esse trinum. Et hoc est quod dicit Augustinus in libro *Octoginta trium quaestionum* [22]: "Omne quod est, aliud est quo constat, aliud quod discernitur, aliud quo congruit. Universa igitur creatura causam eius trinam ostendit, qua sit, et qua hoc sit, et qua sibi amica sit; creaturae autem causam, hoc est auctorem, Deum dicimus. Oportet ergo trinitatem esse, qua nihil praestantius, intelligentius et beatius perfecta ratio invenire potest". Ex hoc osten-

[21] Deut. 19, 15: *In ore duorum aut trium testium stabit omne verbum*. Cf. Matth. 18, 16; II Cor. 13, 1.

[22] Quaest. 18: «Omne quod est... Universa igitur creatura, si et est quoquo modo, et ab eo quod omnino nihil est plurimum distat, et suis partibus sibimet congruit, causam quoque eius trinam esse oportet, quae sit... Creaturae autem causam, id est auctorem, Deum dicimus» etc.—Superius respicitur Sap. 11, 21: *Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti*.—Cf. I *Sent.*, d. 3, p. 1, dub. 3.

CONCLUSION

La trinidad en Dios es una verdad creíble, porque el creerla es conveniente, obligatorio y digno

RESPONDO:

Hase de decir que la trinidad en Dios es una verdad creíble, porque es conveniente, obligatorio y digno de creerse.

Para mayor inteligencia de esto hase de notar que, siendo una verdad creíble, fundamento de toda la fe cristiana, para que este fundamento permanezca firme, descansa en un triple testimonio, por el cual somos guiados, obligados y elevados a creerla. Este triple testimonio se considera respecto del triple libro de la criatura, de la Escritura y de la vida. El primer libro da un testimonio eficaz; el segundo, más eficaz, y el tercero, eficacísimo. El primer libro, libro de la criatura, al que llamo primero porque es el primero que se da a conocer a nuestros sentidos, ofrece doble testimonio, para que *todo se decida por deposición de dos testigos*. Pues toda criatura o es sólo vestigio [1] de Dios, como es la naturaleza corporal, o es imagen de Dios, como es la criatura intelectual. Ambas dan testimonio de la Trinidad, mas aquella que tiene razón de vestigio lo da como de lejos. Toda criatura tiene, en efecto, modo, especie y orden, o unidad, verdad y bondad, o medida, número y peso; que por apropiación corresponden a la trinidad de personas, y por las cuales se testifica que Dios es trino. Esto es lo que dice San Agustín en el libro de las *83 Cuestiones*: "Todo cuanto existe encierra en sí aquello de que consta, por lo que se distingue y lo que le conviene. Por tanto, toda criatura muestra en sí su triple causa, por la que es, por la que es tal y por la que es conforme a sí misma; a la causa de la criatura, esto es a su autor, llamamos Dios. Conviene, pues, que la Trinidad sea lo más excelente, lo más inteligente y lo más dichoso que pueda hallar la razón". De lo cual de-

[1] Cf. Léxicon: *Vestigio*.

dit Augustinus, quod creatura tenet rationem vestigii, quae testatur, Deum esse trinum.

Illa vero creatura, quae tenet rationem imaginis, utpote intellectualis, Deum esse trinum testatur quasi de propinquo, quia imago est expressa similitudo. Habet enim creatura intellectualis memoriam, intelligentiam et voluntatem, sed mentem notitiam et amorem: mentem ad modum parentis, notitiam ad modum prolis, amorem ad modum nexus ab utroque procedentis et utrumque connectentis; non enim potest mens non amare verbum, quod generat. In iis autem non tantum attenditur origo et emanatio, per quam est in eis distinctio, verum etiam aequalitas et consubstantialitas et inseparabilitas, ex quibus expresso testimonio clamatur, Deum esse trinum. Cum enim sit spiritus et intellectus, non potest carere verbo genito et amore processivo, in quibus sit distinctio ratione originis et emanationis unius ab altero, sive etiam cum hoc aequalitas et consubstantialitas et inseparabilitas. Et hoc est, quod intendit Augustinus astruere in nono libro *De Trinitate* usque in finem, qualiter videlicet per imaginem creatam testimonium redditur Trinitati aeternae [23]. — Hoc autem geminum testimonium libri naturae efficax erat in statu naturae conditae, quando nec liber iste obscurus erat, nec oculus hominis caligaverat. Cum vero per peccatum hominis oculus caligavit, speculum illud factum est aenigmaticum et obscurum, et auris intelligentiae interioris obsurduit ad illud testimonium audiendum. Et ideo divina providentia dispensative providit testimonium alterius libri, scilicet libri Scripturae, qui quidem editus est secundum divinam revelationem, quae nunquam defuit nec deerit a principio mundi usque in finem.

Hic autem liber testatur dupliciter, Trinitatem esse, secundum duplicem sui partem: in veteri quidem Testamento testatur implicite, sed in novo Testamento testatur explicite.—Testimonium namque datur in veteri Testamento de Trinitate tam in figuris quam in verbis. Inter figuras autem illa fuit authentica maxime, quae fuit ostensa patri fidei nostrae Abraham; de quo dicitur Genesis decimo octavo [24], quod tribus viris sibi apparentibus, tres quidem vidit, sed unum adoravit, unde tribus loquebatur, sicut uni, in hoc intelligens in se et insinuans aliis mysterium Trinitatis. — In verbis autem illud videtur maxime efficax ad testificandum, quod dixit David eximius prophetarum in Psalmo [25]:

---

[23] Cf. I *Sent.*, d. 3, p. 2, aa. 1 et 2.

[24] Vers. 2 s.: *Apparuerunt ei tres viri stantes prope eum, quos cum vidisset cucurrit... et adoravit in terram et dixit: Domine, si inveni gratiam in oculis tuis* etc.

[25] Ps. 32, 6. Cf. I *Sent.*, lit. Magistri, d. 2, c. 4.

duce San Agustín que la criatura tiene razón de vestigio, y que testifica que Dios es trino.

Mas la criatura que tiene razón de imagen [2], por cuanto es intelectual, muestra como de cerca que Dios es trino, porque la imagen es una semejanza expresa. Tiene, en efecto, la criatura intelectual memoria, entendimiento y voluntad, o lo que es lo mismo, mente, conocimiento y amor: mente, a modo de padre; conocimiento, a modo de prole, y amor, a modo de unión, que de los dos procede y a los dos enlaza; ya que no puede la mente dejar de amar al verbo que engendra. En estos conceptos no sólo se atiende al origen y emanación, por la cual hay entre ellos distinción, sino también a la igualdad, consubstancialidad e inseparabilidad, las cuales dan testimonio clamoroso de que Dios es trino. Pues siendo espíritu e inteligencia, no puede carecer de verbo engendrado ni de amor procesivo, entre los cuales existe distinción a causa de su origen y emanación, o también junto con esto existe igualdad, consubstancialidad e inseparabilidad. Esto es lo que pretende San Agustín dejar bien sentado en el libro IX *De Trinitate* hasta el fin, a saber: de qué manera la imagen creada da testimonio de la Trinidad eterna.—Este doble testimonio del libro de la naturaleza era eficaz en el estado de naturaleza inocente, cuando ni este libro era obscuro ni el ojo del hombre se había enturbiado. Pero como por el pecado se obscureció el ojo del hombre, aquel espejo se hizo enigmático y obscuro, y los oídos interiores de la inteligencia se ensordecieron para oír aquel testimonio, por lo que la fecundidad de la divina Providencia proveyó del testimonio de otro libro, es a saber, del libro de la Escritura escrito por revelación divina, la que nunca faltó ni faltará desde el principio del mundo hasta el fin.

Este libro atestigua la existencia de la Trinidad de dos maneras, según las dos partes en que se divide. En el Antiguo Testamento se atestigua de un modo implícito, mas en el Nuevo Testamento de un modo explícito.—En efecto, el testimonio del Antiguo Testamento acerca de la Trinidad se expresa tanto en figuras como en palabras. Entre las figuras fué la más auténtica aquella que se le mostró al padre de nuestra fe, Abrahán, del cual se dice en el capítulo 18 del Génesis que, habiéndosele aparecido tres jóvenes, tres vió en verdad, mas a uno solo adoró; por lo que conversaba con los tres como si fueran uno, entendiendo él con esto e insinuando a otros el misterio de la Trinidad. — En las palabras aparece como el más eficaz testimonio aquel que dijo David, el más eximio entre los profetas, en el Salmo:

---

[2] Cf. Léxicon: *Imagen.*

Verbo Domini caeli firmati sunt, et Spiritu oris eius omnis virtus eorum; ubi simul insinuatur trinitas personarum, ita quod duae personae explicite in nomine Spiritus et Verbi, et una implicite nomine Domini. In pluribus autem locis, immo fere in omnibus veteris Testamenti, licet implicite, figuris tamen et verbis testimonium redditur Trinitati aeternae.

Per hunc etiam modum in novo Testamento testimonium datur, sed explicite, tam in sacramentis quam in documentis expressis. Nam primum sacramentorum, quod est baptismus, secundum quod scribitur ultimo Matthaei [26], fieri habet in invocatione expressa divinae Trinitatis. Ibi enim dicitur: *Docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti;* propter quod illo sacramento fundamentali character imprimitur Trinitatis. Hoc ipsum testantur et verba, inter quae, cum multa sint, illud unicum est expressum, quod scripsit amicus sponsi primae Ioannis quinto [27]: *Tres sunt qui testimonium dant in caelo, Pater, Verbum et Spiritus sanctus, et hi tres unum sunt.* Hoc autem testimonium est adeo efficax et expressum, quod non solum praedictum verum facit credibile, id est congruum credi, verum etiam debitum, dum astringit nos et arctat ad illud credendum.

Sed quia *non omnes obediunt Evangelio* [28], et verum illud supra rationem est; ideo providit divina sapientia aeternum testimonium, quod quidem est liber vitae. Hic autem liber vitae per se et in se explicite et expresse testimonium dat irrefragabile Trinitati aeternae his qui revelata facie [29] in patria Deum vident, in via autem testimonium secundum influentiam lucis, cuius capax est anima in statu viae; ut enim dicitur Ioannis primo: *Vita erat lux hominum,* quia liber iste vitae est *lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Illuminat autem dupliciter, scilicet per lumen inditum et per lumen infusum, ex quorum luminum concursu habitus fidei tanquam argumentum elicitur ad credendum, Deum esse trinum, et consequenter omne verum, quod pertinet ad christianae religionis cultum.

Et hoc patet sic. Per lumen enim naturaliter homini a Deo inditum et signatum tanquam lumen divini vultus [30] unicuique dictat ratio propria, quod de primo principio sen-

[26] Vers. 19. Cf. IV *Sent.*, d. 3, p. 1, a. 2, q. 2.
[27] Vers. 7.
[28] Rom. 10, 16.
[29] Epist. II Cor. 3, 18.—Seq. textus est Ioan. 1, 4 et 9.
[30] Ps. 4, 7 : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.*

Por la Palabra del Señor se fundaron los cielos, y por el Espíritu de su boca se formó todo su concierto y belleza, en donde a la vez se insinúa la trinidad de personas; dos personas se nombran explícitamente en los nombres Espíritu y Palabra, y una implícitamente en el nombre de Señor. En muchos lugares, y aun en casi todos los del Antiguo Testamento, aunque implícitamente, en figuras o palabras, se da testimonio de la Trinidad eterna.

Del mismo modo se da testimonio en el Nuevo Testamento, pero explícitamente, tanto en los sacramentos como en los documentos expresos. Porque el primero de los sacramentos, que es el bautismo, según se dice en el capítulo último de San Mateo, se debe administrar con la invocación expresa de la Santísima Trinidad. En efecto, allí se dice: *Instruid a todas las gentes; bautizándolas en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo;* por lo cual en este sacramento fundamental se imprime el carácter de la Trinidad. Esto mismo testifican las palabras, las cuales, aun siendo muchas, una sola cosa expresan, a saber, lo que escribió el amigo del esposo en la primera de San Juan, capítulo 5: *Tres son los que dan testimonio en el cielo: el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo; y estos tres son una misma cosa.* Este es, en verdad, un testimonio eficaz y expreso, que no sólo hace creíble la verdad, o sea conveniente de creer, mas también obligatoria, por cuanto obliga y estrecha a creerla.

Mas como *no todos obedecen al Evangelio,* y esta verdad está por encima de la razón, la divina sabiduría proveyó de un testimonio eterno, que es el libro de la vida. Este libro de la vida por sí y en sí explícita y expresamente da testimonio irrefragable de la Trinidad eterna para aquellos que a cara descubierta ven a Dios en la patria, pero en este mundo da testimonio según la influencia [3] de la luz de que es capaz el alma en estado de viadora; como se dice en San Juan, capítulo 1, *la vida era la luz de los hombres,* porque este libro de la vida *es luz verdadera, que ilumina a todo hombre que viene a este mundo.* Ilumina de dos maneras, a saber: por la luz innata y por la luz infusa, con cuyo concurso se actúa el hábito de la fe, como argumento para creer que Dios es trino, y, por consiguiente, para creer todas las verdades que pertenecen al culto de la religión cristiana.

Esto se explica de este modo. La propia razón natural dicta a cada uno por medio de la luz naturalmente impresa por Dios en el hombre, como luz de su divino rostro, que acerca del primer principio se ha de pensar altísima y pia-

[3] Cf. Léxicon : *Influencia.*

tiendum est altissime et piissime: altissime, quia a nullo; piissime, quia cetera ab ipso. Et in hoc concordant christiani, iudaei et saraceni et etiam haeretici. Quod autem Deus possit et velit sibi producere aequalem et consubstantialem, ut aeternalem habeat dilectum et condilectum [31]; et quod hoc quidem de ipso Deo sentire sit sentire altissime et piissime — quia, si sentitur, quod hoc non possit, non sentitur de Deo altissime; si sentitur, quod possit et non velit, non sentitur de Deo piissime — quod, inquam, ita sit et ita sentiatur, hoc non dictat lumen inditum per se, sed lumen infusum, ex quo cum lumine indito colligitur, quod de Deo sentiendum est, quod generet et spiret sibi coaequalem et consubstantialem, ut sentiatur de Deo altissime et piissime; et hoc de Deo sentire est Deum maxime honorificare, venerari et colere. Et ex hoc apparet, quomodo fides Trinitatis et fundamentum et radix est divini cultus et totius christianae religionis.

Ex hac autem radice, qua credimus, de Deo esse sentiendum altissime et piisime, ac per hoc ipsum esse trinum et unum, consequenter elicitur, quod credendum est, Deum esse creatorem omnium, punitorem malorum, retributorem bonorum et revelatorem miserorum. Quia enim altissimus, ideo decet eius dignitatem facere magna et iusta. Quia vero piissimus, decet eius dignitatem respicere humilia [32] et relevare prolapsa. Et hinc est, quod credimus eum incarnatum et passum pro summa pietate, iudicaturum tandem orbem terrarum pro summa altitudine et aequitate.

Ex dictis igitur colligitur, quae sit radix fidei christianae, quae sint eius testimonia, et quae etiam sint ab ipsa credibilia, et quod principium et primum omnium credibilium, quae faciunt ad divinum cultum, est credere, Deum esse trinum et unum. — Et quia summus et maximus cultor omnium fuit Iesus Christus, ideo ipse primo iussit, hoc verum lucide et aperte praedicari per totum mundum, per hoc astringens universos ad illud credendum. Unde cum ante eius adventum non tenerentur ad credendum Trinitatem nisi implicite, iam nunc post novi Testamenti vulgationem tenentur omnes ad illam explicite credendum, ut iam non tantum sit illud credibile, quia dignum credi, vel congruum ex testimonio creaturae, verum etiam debitum per divulgationem veritatis evangelicae, cuius vulgatio principium habuit a Salvatore, sicut dicitur ad. Hebraeos secundo [33],

---

[31] Cf. I *Sent.*, d. 2. q. 4; *Breviloq.*, I, c. 4.
[32] Ps. 137, 6: *Quoniam excelsus Dominus et humilia respicit et alta a longe cognoscit.*
[33] Vers. 3 s. Vulgata voci *signis* praemittit *contestante Deo.*

dosísimamente: altísimamente, porque de nadie procede; piadosísimamente, porque todas las demás cosas proceden de él. En este punto están de acuerdo los cristianos, los judíos, los sarracenos y también los herejes. Mas que Dios pueda y quiera producir otro igual y consubstancial a sí mismo, para tener un dilecto y condilecto eterno, y que pensar esto de Dios mismo sea pensar altísima y piadosísimamente—porque si se piensa que no puede, no se piensa de Dios altísimamente; si se piensa que puede y no quiere, no se piensa de Dios piadosísimamente—, que esto, digo, sea así y así haya de pensarse, no lo dicta la razón natural por sí, sino la luz infusa, de la cual, acompañada de la razón natural, se infiere que de Dios se ha de pensar que engendra y espira a un igual y consubstancial a sí mismo, para que se piense de Dios altísima y piadosísimamente; y pensar esto de Dios es la mejor manera de honrarle, venerarle y adorarle. De todo esto aparece cómo la fe en la Trinidad es el fundamento y raíz del culto divino y de toda la religión cristiana.

De esta raíz, por la cual creemos que se ha de pensar de Dios altísima y piadosísimamente y, por tanto, que es uno y trino, consiguientemente se deduce que se ha de creer que Dios es creador de todas las cosas, castigador de los malos, premiador de los buenos y aliviador de los miserables. Porque es altísimo, conviene a su dignidad hacer cosas grandes y justas. Porque es piadosísimo, conviene a su dignidad mirar a los humildes y levantar a los caídos. Y por esto creemos que se encarnó y padeció por su grande amor; que juzgará, finalmente, al orbe de la tierra, según su grandísima sabiduría y equidad.

De lo dicho se colige cuál sea la raíz de la fe cristiana, cuáles sus testimonios, cuáles las verdades creíbles de la misma y cuál sea el principio o la primera de todas las cosas creíbles que dicen relación al culto divino, que es creer que Dios es trino y uno. Y porque el sumo y más alto adorador de todos fué Jesucristo, por lo mismo El fué el primero que mandó que esta verdad se predicara clara y abiertamente por todo el mundo, obligando por esto a todos a creerla. Así como antes de su venida no estaban los hombres obligados a creer en la Trinidad sino de un modo implícito, ahora, después de la divulgación del Nuevo Testamento, todos están obligados a creerla de un modo explícito, de tal manera que ya no solamente es una verdad creíble, por ser digna de creerse, o conveniente, según el testimonio de la Escritura, sino también obligatoria, por la divulgación de la verdad evangélica, que tuvo principio en el Salvador, como se dice en la Epístola a los Hebreos, capítulo 2, don-

ubi loquens Apostolus de fide christiana ait sic: *Cum initium accepisset enarrari per Dominum ab eis qui audierunt, in nos confirmata est signis et portentis et variis virtutibus et Spiritus sancti distributionibus secundum suam voluntatem.*

Si ergo quaeritur: quid movet ad illud credendum, utrum videlicet Scriptura, vel miracula, vel gratia, sive ipsa veritas aeterna? dicendum, quod principaliter movens ad hoc est ipsa illuminatio, quae inchoatur in lumine indito et consummatur in lumine infuso, quae quidem facit nos non solum alte, verum etiam pie sentire de Deo; et hoc, quia illuminatio procedit ab ipso lumine aeterno, in cuius obsequium nostrum captivat intellectum [34], et captivando, dum ipsum subiicit Deo, colit et veneratur et reddit habilem ad credendum quaecumque ad divinum honorem et cultum spectant, etsi sint supra rationem nostram. Hoc patet per experientiam, si quis recurrat ad suae mentis arcana. — Moventia autem sicut adminiculantia et quodam modo inducentia plurima sunt: quia movent Scripturae testimonia authentica, movent Sanctorum exempla et martyria, movent Doctorum argumenta et ipsius universalis Ecclesiae sententia, movent et ipsa miracula irrefragabilia. Unde Richardus, in primo libro *De Trinitate,* capitulo secundo: "Nihil constantius tenemus, quam quod fide apprehendimus; sunt namque Patribus caelitus revelata et tam multis quam magnis, tam miris signis vel prodigiis divinitus confirmata, ut gravis videatur esse dementiae in his vel aliquantulum dubitare. Innumera itaque miracula et alia, quae non nisi divinitus fieri possunt, in huiusmodi fidem faciunt et dubitare non sinunt. Utimur itaque in eorum attestatione seu etiam confirmatione signis pro argumentis, prodigiis pro experimentis. Utinam attenderent iudaei, attenderent pagani, cum quanta conscientiae securitate pro hac parte ad divinum iudicium poterimus accedere! Nonne cum omni fiducia Deo dicere possumus: Domine, si error est, a te decepti sumus; nam ista in nobis tantis signis et prodigiis confirmata sunt et talibus, quae non nisi per te fieri possunt. Certe a summae sanctitatis viris sunt nobis tradita et cum summa et authentica attestatione probata, te ipso *cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis*" [35]. — Et per hoc pa-

[34] Respicitur II Cor. 10, 5.
[35] Marc. 16, 20.

de, hablando el Apóstol de la fe cristiana, dice así: *La cual habiendo comenzado el Señor a predicarla, ha sido después confirmada hasta nosotros por los que la han oído, atestiguala Dios con señales y portentos, y variedad de milagros, y con los dones del Espíritu Santo, que ha distribuído según su beneplácito.*

Si se inquiere, pues, qué es lo que mueve a creer el misterio, si la Sagrada Escritura, o los milagros, o la gracia, o la misma verdad eterna, hase de decir que principalmente mueve la misma iluminación [4], que empieza por la razón natural y se perfecciona por la luz sobrenatural, la cual en verdad nos hace pensar de Dios no sólo alta, sino también piadosamente; y esto débese a que la iluminación procede de la misma luz eterna, a cuya obediencia cautiva nuestro entendimiento, y cautivándole, al someterle a Dios, le honra y venera y le habilita para creer cuanto se refiere al culto y honor divinos, aunque supere el alcance de nuestra razón. Esto lo experimentará claramente quien recurra a los secretos arcanos de su mente. — Los motivos que ayudan y en cierta manera inducen a creer son muchos: porque mueven los testimonios auténticos de la Sagrada Escritura, mueven los ejemplos y martirios de los Santos, mueven los argumentos de los Doctores y la autoridad misma de la Iglesia universal, mueven también los mismos milagros irrefragables. Por lo que Ricardo, en el libro I *De Trinitate,* capítulo 2, escribe: "Nada tenemos más seguro que lo que por la fe aprehendemos; porque es revelado a los patriarcas desde el cielo y confirmado por Dios con tantas, tan grandes y admirables señales, que parece ser gran locura abrigar la menor duda sobre ello. De esta manera hacen fe de este misterio y no dejan lugar a duda los innumerables milagros y demás argumentos, que sólo Dios puede proponer. Así usamos, para afirmarlos y confirmarlos, de los milagros en lugar de argumentos, de prodigios en lugar de experimentos. Ojalá advirtiesen los judíos y paganos con cuánta seguridad de conciencia podemos acercarnos al juicio divino por esta causa. Ciertamente podemos decir a Dios con toda confianza: Señor, si nos hemos equivocado, hemos sido engañados por ti; porque estas verdades se nos han confirmado con tantas y tales señales y prodigios, que no podían verificarse sino por ti. Ciertamente las hemos recibido de varones de santidad eximia y están confirmadas con el más grande y auténtico atestado, *cooperando tú mismo y confirmando tu palabra con las consiguientes señales que la acompañaban*". — Por donde se ve clara la respuesta a aque-

[4] Cf. Léxicon: *Iluminación.*

tet responsio ad illa quatuor, quae ultimo quaerebantur: quid est illud quod fidelem movet ad credendum, Deum esse trinum et unum?

[SOLUTIO OBIECTORUM]

1. Ad illud ergo quod primo obiicitur: omne illud, cuius contrarium dictat omnis ratio etc.; dicendum, quod est tripliciter loqui de ratione: aut de ratione defectiva, aut stante, aut elevata. Cum ergo dicitur, quod omne illud, cuius contrarium dictat omnis ratio, est incredibile; si intelligatur particulariter de ratione defectiva, falsum est, quia potest esse aliquid repugnans rationi defectivae, quod tamen consonat rationi stanti, vel elevatae. Si vero intelligitur universaliter de ratione secundum triplicem statum, tunc prima propositio est vera et concedenda; sed minor est falsa et interimenda [36]: quia, quamvis ratio defectiva dictet contrarium eius quod est, Deum esse trinum et unum, ratio tamen stans dictat aliquid, quod huic est consonum; elevata vero dictat id ipsum, ut patet ex his quae dicta sunt.

2. Ad illud quod obiicitur, quod omne illud, cuius contrarium omnis natura creata praetendit, est incredibile; dicendum, quod natura creata potest aliquid praetendere dupliciter: vel in se ipsa, vel in causa sua. Natura enim creata praetendit, se esse temporalem et mutabilem et compositam, causam vero suam aeternam et immutabilem et simplicissimam. Per hunc etiam modum, licet in creatura non possit stare unitas formae cum trinitate suppositorum, cum supposita in creatura distinguantur per materiam et formam ipsi materiae appropriatam [37]; in Creatore, in quo nulla est prorsus materia et vera fecunditas, manente una forma et substantia, est distinctio in suppositis ratione originis. Quia igitur creatura non praetendit universaliter contrarium huius quod est, Deum esse trinum, immo recte conformiter praetendit id ipsum; ideo est magis credibile quam incredibile.

3. Ad illud quod obiicitur, quod omne, quod creditur, aut creditur ex ratione, aut praeter rationem; dicendum, quod credere aliquid ex ratione est dupliciter: vel ex ratione mera, vel ex ratione adiuta. Quamvis ergo Deum esse trinum non sit credibile ex ratione mera, est tamen credibile ex ratione adiuta per gratiam et lucem desuper infusam. Et quod sic credibile non irrationabiliter creditur, quia

[36] Sive neganda.—De solutione vide III *Sent.*, d. 23, a. 1, q. 1, ad 4.

[37] Cf. II *Sent.*, d. 3, p. 1, a. 2, qq. 1-3.

llas cuatro preguntas que últimamente se proponían, a saber: qué es lo que mueve al fiel a creer que Dios es trino y uno.

[SOLUCIÓN DE LAS OBJECIONES]

1. A lo que en primer lugar se objeta, que todo aquello cuyo contrario dicta la razón, etc., hase de decir que hay tres modos de hablar de la razón: como razón caída, o inocente, o elevada. Cuando, pues, se dice que todo aquello cuyo contrario dicta la razón es increíble, si esto se entiende particularmente de la razón caída, es falso, porque puede haber algo que repugne a la razón caída y estar conforme con la razón inocente o elevada. Mas si se entiende universalmente de la razón en el triple estado dicho, la primera proposición es verdadera y se debe conceder; pero la proposición menor es falsa y débese negar; porque aunque la razón caída dicte lo contrario de lo que es, a saber, que Dios es trino y uno, no obstante la razón inocente dicta que le es conforme; y la razón elevada dicta esto mismo, como aparece de lo antes dicho.

2. A lo que se objeta que es increíble todo aquello cuyo contrario pone de manifiesto toda la naturaleza creada, hase de decir que la naturaleza creada puede mostrar algo de dos maneras: o en sí misma o en su causa. La naturaleza creada, en efecto, manifiesta que es temporal, mutable y compuesta; que su razón de ser es eterna, inmutable y simplicísima. Por la misma razón, aunque en la criatura no pueda darse unidad de forma con trinidad de supuestos, porque los supuestos en la criatura se distinguen por la materia y la forma apropiada a su materia; pero en el Creador, en quien nada hay absolutamente de materia ni de verdadera fecundidad, se da distinción entre los supuestos por razón del origen, permaneciendo una la forma y la substancia. Y porque la criatura no muestra universalmente lo contrario de lo que es, a saber, que Dios es trino, antes bien, muestra y se conforma rectamente con esta verdad, síguese que esta verdad más es creíble que increíble.

3. A lo que se objeta que todo lo que se cree, o se cree con sola la razón o fuera de la razón, hase de decir que hay dos maneras de creer una cosa por la razón: o por la razón sola o por la razón ayudada de la gracia. Por tanto, aunque no se pueda creer que Dios es trino por sola la razón, es, no obstante, creíble por la razón ayudada de la gracia y de la luz que se infunde de lo alto. Y lo que así se cree no es

gratia et lux desuper infusa potius rationem dirigit, quam pervertat.

4. Ad illud quod obiicitur, quod omne, quod creditur, creditur aut propter se, aut propter aliud; dicendum, quod Deum esse trinum creditur propter se ipsum, quia summum et primum verum spectans ad cultum divinum.—Et quod obiicitur, quod omne tale credibile per se patet credenti; dicendum, quod illud verum est de credente, qui non habet obicem, sed potius dispositionem habilitantem ad assentiendum ipsi veritati increatae; et sic se habet in proposito, quia verus christianus credit hoc verum sibi propositum sine aliquo persuassionis superaddito.

5-6. Ad illud quod obiicitur, quod virtus consonat naturae; dicendum, quod illud intelligitur de virtute politica [38]; vel si illud intelligitur de virtute gratuita non habet veritatem, quod consonet naturae, in quantum lapsa est, sed in quantum reformata et elevata, quod fit per gratiam divinam, desuper infusam. — Et per hoc patet responsio ad illud quod consequenter obiicitur de gratia, quod gratia est perfectior naturae. Est enim gratia perfectio naturae non tantum habilitans, verum etiam reformans et elevans. Reformando autem et elevando non destruit ipsam naturam, nec aliquid, quod sit de ipsa natura, sed defectum circa naturam.

7. Ad illud quod obiicitur, quod Conditor naturae nihil facit contra naturam; dicendum, quod natura dicitur dupliciter: vel naturalis cursus, vel naturalis obedientia creaturae. Secundo modo, nihil facit, primo autem modo frequenter facit, ut in operibus, quae sunt supra naturam, vel contra, ut opera miraculosa [39]. Per hunc etiam modum intelligendum est de naturali intelligentia, quod dupliciter est de ipsa loqui: vel in quantum nata est ratiocinari secundum lucem propriam, vel in quantum nata est se subiicere sub luce aeterna. Hoc ultimo modo nihil dictat contra intelligentiam; primo autem modo dictat aliquid, quod etsi videatur esse contrarium, post lumen infusum fit consonum: quia quod prius videbatur rationi impossibile sive difficile ad credendum, postea fit ad credendum facillimum, adeo ut verus credens dicat ipsi aeterno Doctori: *Testimonia tua credibilia facta sunt nimis* [40].

8. Ad illud quod obiicitur, quod principium cognitionis

[38] Cf. Macrob., I *Somn. Scipion.*, c. 8, ubi Plotinum et platonicos secutus, ut ipse profitetur, virtutes dividit in politicas, purgatorias, purgati animi et exemplares.
[39] Cf. II *Sent.*, d. 18, a. 1, q. 2, ad. 5.
[40] Ps. 92, 5.

irracional, porque la gracia y luz infundidas más bien dirigen que pervierten la razón.

4. A lo que se objeta que todo lo que se cree, por sí o por otro se cree, hase de decir que el ser Dios trino se cree por sí mismo, porque es la primera y más alta verdad relativa al culto divino. — A lo que se objeta que toda verdad creíble está patente al que cree, hase de decir que esto se puede admitir del creyente que no sólo no tiene obstáculos, sino más bien está dispuesto a asentir a la verdad increada; y esto es lo que sucede en el caso presente; porque el verdadero cristiano cree la verdad propuesta sin ninguna otra persuasión.

5-6. A lo que se objeta que la virtud concuerda con la naturaleza, hase de decir que esto se entiende de la virtud política; o que si se entiende de la virtud gratuita, no es cierto que esté acorde con la naturaleza en cuanto caída, aunque sí en cuanto reformada y elevada; lo cual sucede por la gracia de Dios, infundida de lo alto. — Por donde se ve clara la respuesta a lo que a continuación se objeta acerca de la gracia, a saber, que la gracia perfecciona a la naturaleza. La gracia perfecciona a la naturaleza, a la que no sólo habilita, sino también reforma y eleva. Pero no por reformarla y elevarla la destruye, ni destruye nada que pertenezca a la misma naturaleza, sino sólo lo que tiene de defectuoso.

7. A lo que se objeta que el Creador de la naturaleza nada hace que sea contra la misma naturaleza, hase de decir que la naturaleza puede tomarse en dos sentidos: o en el sentido del curso natural o en el sentido de naturaleza obediencial de la criatura. Considerada del segundo modo, nada ejecuta por sí misma; mas considerada del primer modo, obra frecuentemente, como aparece en las obras que están por encima de la naturaleza, o contra ella, como son los milagros. En este sentido ha de entenderse también la razón natural, la cual puede asimismo tomarse en dos acepciones: o en cuanto raciocina por su propia capacidad natural o en cuanto se somete a la luz [5] eterna. En este último sentido, nada dicta que sea contrario a la inteligencia, mas en el primer sentido dicta algo que, aunque parezca contrario a la inteligencia, una vez está ayudada por la luz sobrenatural, se le hace conforme; porque lo que primeramente parecía imposible o difícil de creer a la razón, después se hace facilísimo de creer, de tal manera que el verdadero creyente puede decir al mismo eterno Doctor: *Tus testimonios se han hecho por extremo creíbles.*

8. A lo que se objeta que el principio del conocimiento

[5] Cf. Léxicon : *Luz.*

scientialis est facillimum ad sciendum etc.; dicendum, quod cognitio secundum fidem est cognitio secundum pietatem, sicut dicitur ad Titum primo [41]. Et licet intellectui procedenti secundum ariditatem speculationis videatur illud difficillimum credere, quod est, Deum esse trinum et unum; intellectui tamen pietate pleno facillimum est illud sentire de summo Patre, quod Unigenitum habeat, quem sicut se ipsum diligat, quem etiam pro salute hominum tradat [42].

9. Ad illud quod obiicitur, quod nullus tenetur ad illud quod non potest; dicendum, quod licet homo ex se non sufficienter possit, potest tamen divino adminiculo, quod sibi praesto est, si faciat quod in se est: et quia potest facere illud, quo facto possit credere: ideo pro potente iudicatur, et ad illud debet astringi, maxime quando nec interior nec exterior commonitio deest; quod quidem est tempore gratiae revelatae [43].

10. Ad illud quod obiicitur: aut astringimur secundum legem naturae, aut Scripturae, aut gratiae; dicendum, quod proprie secundum legem gratiae, in quo obligamur et astringimur ad illud credendum distincte. Nihilominus et in lege naturae et in lege Scripturae erat obligatio ad credendum, saltem implicite. Omni enim tempore qui pertinaciter negaret, Deum esse trinum, reputaretur alienus a veritate et divino cultu; sed nunc potissime tempore gratiae, quando haec virtus revelata est et praedicata et approbata multipliciter et expresse. — Et si obiicias, quod hoc non deberet, quia lex gratiae facilis debet esse; dicendum, quod sicut amare inimicum non est facile cuicumque, sed habenti caritatem; sic credere Deum trinum, quamvis infideli videatur difficile, facile tamen est habenti fidem [44].

12. Ad illud quod obiicitur, quod aut tenemur ad illud credendum, quia verum visum, aut quia auditum, aut quia inspiratum; dicendum, quod ad illud tenemur, quia est verum maxime spectans ad divinum cultum et publice praedicatum; et ideo non excusatur homo per defectum auditus, nec per defectum lucis interioris, quia potest facere, quo facto inspiratur sibi.

11. Ad illud quod obiicitur, quod si astringimur ad illud credendum, aut quia verum, aut quia verum cadens sub praecepto; dicendum, quod quia verum cadens sub praecepto. — Et si quaeris: sub quo praecepto? dico, quod sub pri-

[41] Vers. 1: *Paulus... secundum fidem electorum Dei et agnitionem veritatis, quae secundum pietatem est.*

[42] Cf. Ioan. 3, 16.

[43] Cf. III *Sent.*, d. 25, a. 1, q. 2, ad 6; d. 20, q. 4, ad 2.

[44] Cf. III *Sent.*, d. 40, q. 3.—Nota inversionem ordinis argumentorum.

esciencial debe ser el de más fácil adquisición, etc., hase de decir que el conocimiento por la fe es el conocimiento que se ajusta a la piedad, como se dice en la primera a Tito. Y aunque al entendimiento que procede siguiendo la árida especulación le parezca dificilísimo creer que Dios es trino y uno, no obstante es facilísimo al entendimiento lleno de la dulzura interior pensar que el Padre sumo tiene en su seno a su Unigénito, a quien ama como a sí mismo y a quien entrega por la salvación de los hombres.

9. A lo que se objeta que ninguno está obligado a lo que no puede, hase de decir que, aunque el hombre no lo pueda por sí solo, lo puede, no obstante, ayudado del divino auxilio, que siempre está a su alcance cuando hace lo que puede. Y puesto que en su mano tiene el poner las condiciones previas a la fe, se le considera capaz de poder, y a ello se le debe obligar, principalmente cuando no falta la inspiración, tanto interior como exterior; lo que acontece en el tiempo de la gracia revelada.

10. A lo que se objeta que, si estuviéramos obligados a creerlo, sería o en virtud de la ley natural, o de la Escritura, o de la gracia, hase de decir que propiamente estamos obligados por la ley de la gracia, que nos obliga a creer el misterio distintamente. No obstante, también por ley natural y por ley escrita habría obligación de creerlo, al menos implícitamente. Porque el que obstinadamente, en todo tiempo, negase que Dios es trino, se reputaría apartado de la verdad y del divino culto, y más ahora en el tiempo de la gracia, después que esta verdad ha sido revelada, predicada y aprobada de muchas maneras y expresamente. — Y si objetas que no debería ser obligatorio, porque la ley de gracia debe ser de fácil cumplimiento, hase de decir que como el amor al enemigo no es fácil a todos, sino a los que tienen la caridad, así creer en Dios trino, aunque parezca difícil al infiel, es, no obstante, fácil al que goza de la fe.

12. A lo que se objeta que, si estuviéramos obligados a creerlo, sería o por ser una verdad vista, u oída, o inspirada, hase de decir que estamos obligados a creerla, porque es una verdad que principalmente se refiere al culto divino y ha sido públicamente predicada; y, por lo tanto, ninguno debe excusarse de no haberla oído ni de falta de luz interior, porque en su mano tiene el poner las condiciones que preceden a la fe.

11. A lo que se objeta que, si estuviéramos obligados a creer este misterio, sería por ser verdadero o por ser una verdad preceptuada, hase de decir que estamos obligados porque su verdad cae bajo precepto. — Y si preguntas: bajo

mo, in quo quidem dicitur[45]: *Audi, Israel, Dominus Deus tuus Deus unus est. Dominum Deum tuum adorabis et illi soli servies.* In hoc quidem praecepto obligamur expresse ad credendum, Deum esse unum, sed implicite ad credendum, Deum esse trinum. Et hoc patet sic: quia hoc praecepto astringimur ad colendum Deum culto latriae, quae ibi vocabitur servitus. Colere autem in spiritualibus est secundum transumtionem a materialibus; in materialibus autem colere agrum est manifestare pullulationes originaliter ex ipsa terra procedentes. Per hunc etiam modum colere Deum est corde et ore et opere profiteri, ipsum esse principium, ita quod non perfecte colitur, nisi confiteamur, ipsum esse principium principians non tantum effectivum in creatione, sed etiam refectivum in redemptione et perfectivum in glorificatione; nec adhuc perfecte, si credatur esse principium ex tempore, nisi credatur principium principians ex aeternitate; nec adhuc, nisi credatur principium principians aeternaliter principiantem; quod credimus, dum credimus, Patrem aeternaliter generare Filium, spirantem cum ipso Spiritum sanctum, ut aeternaliter sit in Deo principium de principio, et principium non de principio.

Ad perfectam igitur Dei culturam necessario est sentire et credere, ipsum esse principium aeternaliter principians principiantem, ut sic fiat manifestatio aeternarum pullulationum; necessarium est etiam credere, ipsum esse principium creativum et retributivum, ut sic fiat manifestatio temporalium pullulationum; et qui in aliquo horum deficit non est perfectus Dei cultor. Et quoniam tempore gratiae revelatur non qualitercumque, sed perfecte; ideo omnia ista oportet explicite credere, si in numero divinorum cultorum volumus computari; et ad hoc astringimur per ipsum[46] praeceptum divinae legis; quod quidem ante Christi adventum astringebat implicite, nunc autem explicite, quia est tempus colendi Deum perfecte.

Ex his patet, quare sacrificia placuerunt Deo tempore legis scriptae, et spectabant ad cultum divinum, pro eo quod omnia erant signa profitentia et praefigurantia reparationem humanam, quae fuit per oblationem agni immaculati et effusionem sanguinis Iesu Christi[47]. — Patet etiam, quare in

[45] Deut. 6, 4 et 13 (decem praecepta recitantur Exod. 20, 2 ss., et Deut. 5, 6 ss.).—De latria vide III *Sent.*, d. 9, a. 2, q. 1.
[46] Cf. III *Sent.*, d. 25, a. 1, qq. 2 et 3.
[47] Epist. I Petr. 1, 19: *Sed (redempti estis) pretioso sanguine quasi agni immaculati Christi et incontaminati.*

qué precepto, respondo que bajo el primero, en el cual se dice: *Escucha, ¡oh Israel!: el Señor Dios nuestro es el solo y único Señor. Al Señor Dios tuyo temerás y a él solo servirás.* Por este precepto estamos obligados expresamente a creer que Dios es uno, y, además, implícitamente se nos manda creer que Dios es trino. Esto se demuestra así: por este precepto quedamos obligados a dar a Dios culto de latría, que allí se denomina servidumbre. Mas la expresión dar culto, aplicada a las cosas espirituales, está tomada de las materiales; en lo material, cultivar los campos es sacar a luz los gérmenes que nacen de la tierra. De la misma manera, dar culto a Dios es confesar con el corazón, con la boca y las obras que El es el principio, de tal manera que no es perfecto culto si no confesamos que El es el principio, por quien todo principia, no tan sólo como causa eficiente en la creación, sino también como causa reficiente en la redención y perficiente en la glorificación; tampoco se le da perfecto culto si se cree que es principio en el tiempo, a no ser que se crea a la vez que es principio por quien todo principia desde la eternidad; tampoco se le da perfecto culto si no se cree que El es el principio que desde toda la eternidad da origen a otro principio; todo esto creemos cuando creemos que el Padre engendra al Hijo eternamente, que espira con el mismo al Epíritu Santo, para que eternamente haya en Dios un principio que procede de otro principio, y un principio que no tiene principio.

Por tanto, para que el culto de Dios sea perfecto, es necesario pensar y creer que El mismo es el principio que desde toda la eternidad da origen a otro principio, para que de este modo haya una manifestación clara de las eternas producciones; también es necesario creer que El es el principio creador, recreador y remunerador, para dar así una clara manifestación de las eternas producciones; quien de esta manera no cree, no da a Dios culto perfecto. Y habiéndose revelado esta verdad en el tiempo de la gracia, no vaga, sino perfectamente, síguese que debemos creerla explícitamente si queremos ser contados en el número de los perfectos adoradores de Dios; a lo que estamos obligados por el mismo precepto de la divina ley, la cual, aunque en verdad antes de la venida de Cristo sólo obligaba implícitamente, obliga ahora también explícitamente, por haber llegado el tiempo de dar a Dios culto perfecto.

De lo dicho se deduce claramente por qué agradaron a Dios los sacrificios en tiempo de la ley escrita, ordenados al culto divino; a saber: porque eran figuras que anunciaban y prefiguraban la reparación humana realizada por la oblación del cordero inmaculado y el derramamiento de la sangre de Jesucristo. — Es evidente asimismo la razón por la

statu legis gratiae non offertur sacrificium figurale, sed ipse Iesus Christus in sua carne et sanguine, pro eo quod est tempus colendi Deum veraciter et perfecte; et ideo oportet, quod sacrificium verissimum et perfectissimum offeratur, quod quidem est unicum et solum, ipse scilicet Iesus Christus [48]. — Patet etiam, quare iuste condemnentur infideles. Si enim valde inhonorat regem terrenum qui aufert ei unam regni particulam, et per hoc merito dignus efficitur, ut expellatur a regno; multo magis qui negat, Deum esse principium principians ex tempore universa, vel aeternaliter principians intra, inhonorat maiestatem aeternam et dignus est non tantum expelli a regno Dei, sed etiam praecipitari in infernale supplicium cum diabolo et angelis eius. — Patet etiam, quare fide Deum colimus. Nam hoc modo sentiendo de Deo, quod fides christiana sentit, sentimus de ipso, quod ipsum est principium altissimum et piissimum; et ideo timendum est et amandum, ex quibus duobus revocatur homo a malo et inflammatur ad omne bonum; et haec est perfecta iustitia, quam qui habet dignus est hereditate aeterna.

QUAESTIO II

Utrum possit simul stare trinitas personarum cum naturae unitate

Supposito, quod Deum esse trinum sit verum credibile, quaeritur consequenter, utrum simul possit stare trinitas personarum cum naturae unitate [1]. Et circa hoc duo quaeruntur.

Primum est, utrum divinum esse sit summe unum.

Secundo quaeritur, utrum summa unitas naturae possit esse cum trinitate personarum.

---

[48] Cf. IV *Sent.*, d. 1, p. 2, a. 1, q. 3, et d. 8, p. 1, a. 1, q. 1 ss.

[1] Septem quaestionibus, quae sequuntur atque copiosissime et sapientissime de miris SS. Trinitatis mysteriis tractant, probatur et exponitur quod paucis verbis auctor dicit in suo *Breviloquio* (p. I, c. 2) : «Trinitas personarum non excludit ab essentia divina summam unitatem, simplicitatem, immensitatem, aeternitatem, incommutabilitatem, necessitatem et etiam primitatem ; quin potius includit summam fecunditatem, caritatem, liberalitatem, aequalitatem, germanitatem, conformitatem et inseparabilitatem ; quae omnia sana fides intelligit esse in beata Trinitate».

que en el estado de la ley de gracia no se ofrece sacrificio figurativo, sino al mismo Jesucristo en su carne y sangre; a saber: porque es el tiempo de dar a Dios culto verdadero y perfecto; conviene, por tanto, que se ofrezca un verdadero y perfectísimo sacrificio, que sea verdaderamente el único y solo sacrificio, Jesucristo. — Es asimismo evidente por qué se condenan los infieles. Porque si el que ofende gravemente a un rey de la tierra, arrebatándole una porción pequeña de su reino, se hace merecedor de ser expulsado del mismo, con mayor razón el que niega que Dios es principio de quien todas las cosas proceden en el tiempo, o que es principio *ad intra* desde toda la eternidad, gravemente deshonra a la majestad divina, y se hace merecedor no sólo de ser arrojado del reino de Dios, sino también de ser precipitado en el suplicio del infierno en compañía del demonio y de sus ángeles. — Es asimismo evidente por qué damos culto a Dios por medio de la fe. Porque pensando de Dios como la fe cristiana piensa, pensamos que El es principio altísimo y piísimo, y, por tanto, que ha de ser temido y a la vez amado; temor y amor que apartan al hombre del mal y lo enardecen en el bien; ésta es la perfecta justicia, que hace a quien la posee digno de la bienaventuranza eterna.

CUESTION II

Si pueden hallarse juntamente la trinidad de personas y la unidad de naturaleza

Probado ya ser una verdad creíble que Dios es trino, a continuación se inquiere si pueden hallarse juntamente la trinidad de personas y la unidad de naturaleza. Y acerca de esto se ponen dos cuestiones:

La primera, si el ser divino es sumamente uno.

La segunda, si la suma unidad de la naturaleza puede hallarse juntamente con la trinidad de las personas.

ARTICULUS I

UTRUM DIVINUM ESSE SIT SUMME UNUM

Circa primum sic proceditur et ostenditur, quod divinum esse sit summe unum. Et quod ita sit, satis intonat fides et Scriptura divina, Exodi vigesimo [2]: *Deus tuus, Deus unus est;* et Deuteronomii trigesimo secundo: *Videte ergo, quod ego sim solus, et non sit alius Deus praeter me;* et David in Psalmo: *Non erit in te Deus recens, neque adorabis Deum alienun;* et hoc satis praedicat Scriptura divina. — Et hoc ipsum intentandum est rationibus demonstrare. Omnium enim mens ratione utentium supponit, Deum esse, quo maius et melius nihil excogitari possit, ac per hoc excellentissimum natura et potestate, sapientia et bonitate, influentia et causalitate. Si enim in aliquo horum pateretur defectum, iam non esset summus, ac per hoc non esset Deus. Supponantur ergo ista sex sicut vera et certissima.

1. Ex parte sublimitatis naturae arguitur sic. Sublimius est quod omnibus superfertur, quam quod non; ergo si omnibus superferri non potest competere nisi uni [3], impossibile est, Deum esse nisi unum, immo etiam nec intelligere. Nam si plures intelliguntur, ponitur ex hoc, quod idem ipse superferatur alii, et e converso; ergo si uterque est Deus, neuter est Deus; aut ergo Deus non est, aut si est, unus est.

2. Ex parte omnipotentiae sic. Omnipotens vere est non solum quia potest, sed etiam a quo est omne posse; sed omnia posse et omnem potentiam causare non potest nisi uni soli competere — si enim pluribus competeret, neutri conveniret —; si ergo omnipotentia convenit Deo, impossibile est, Deum esse nisi unum, immo etiam nec intelligere: quia, si uterque est omnipotens, uterque potest facere, ut nihil possit omne aliud posse: ergo si uterque est omnipotens, neuter est omnipotens [4].

3. Ex parte summae sapientiae arguitur sic. Summe sapientis est omnia nosse [5]: si ergo plures essent dii, aut

[2] Vers. 2 s.: *Ego sum Dominus Deus tuus... non habebis deos alienos coram me.* Verba sumpta sunt ex Deut. 6, 4: *Dominus Deus noster, Dominus unus est.*—Seq. locus est Deut. 32, 39; tertius vero Ps. 80, 10.—Cf. de hac quaest. I *Sent.*, d. 2, q. 1.

[3] Arist., V *Topic.*, c. 3 (c. 5): «Quod super abundantiam dicitur uni soli convenit». Cf. ibid., VII, c. 1.—De ipso arg. cf. Damasc., I *De fide orthod.*, c. 5, et Richard. a S. Vict., II *De Trin.*, c. 6.

[4] Cf. Richard. a S. Vict., I *De Trin.*, c. 25, et II, c. 15.

[5] Arist., I *Metaph.*, c. 2: «Opinamur, sapientem maxime omnia, ut possibile est, scire».

ARTICULO I

SI EL SER DIVINO ES SUMAMENTE UNO

Acerca de la primera cuestión procédese de este modo, y se demuestra que el ser divino es sumamente uno. Y que en verdad lo sea, suficientemente lo proclama la fe y la divina Escritura en el capítulo 20 del Exodo: *Tu Dios es el único Dios;* y en el capítulo 32 del Deuteronomio: *Ved cómo yo soy el solo y único Dios, y cómo no hay otro fuera de mí;* y David en el Salmo: *No ha de haber en tu distrito Dios nuevo y no adorarás a dioses ajenos;* suficientemente lo enuncia, pues, la Escritura divina.—Lo mismo hemos de intentar demostrar con razones. Pues la inteligencia de todos los seres dotados de razón supone que Dios es aquello en cuya comparación nada mayor ni mejor puede pensarse, y por lo mismo excelentísimo en naturaleza y poder, sabiduría y bondad, influencia y causalidad. Ya que si fuese posible hallar en El alguna deficiencia en estas propiedades, no sería sumo ni, por tanto, Dios. Supónganse, pues, estas seis propiedades como verdaderas y certísimas.

1. Por parte de la alteza de su naturaleza se arguye así. Más alto es lo que a todas las cosas se sobrepone que lo que no; luego si sobreponerse a todos no es posible que convenga sino a uno solo, es imposible que exista sino un solo Dios; más aún, ni siquiera es inteligible. Pues si suponemos muchos, seguiríase que uno mismo sobrepujaría a otro y a la vez sería por éste sobrepujado; luego si entrambos son Dios, ninguno es Dios; luego o Dios no existe o, si existe, es solo uno.

2. Por parte de la omnipotencia se arguye así. El que verdaderamente es omnipotente, no tan sólo lo puede todo, sino también es el origen de todo poder; mas el que todo lo puede y es origen de todo poder no puede ser sino uno —porque, si fuesen muchos, a ninguno de ellos convendría—; si, pues, la omnipotencia es un atributo de Dios, no es posible ni comprensible que Dios sea más que uno; porque si ambos son omnipotentes, ambos podrían mutuamente anularse su poder; luego si ambos son omnipotentes, ninguno es omnipotente.

3. Por parte de la sabiduría se arguye así. Propio es del sabio el saber todas las cosas; si, pues, existiesen mu-

uterque alterum ignoraret, et ita neuter esset summe sapiens, immo vere insipiens; aut nosset, et hoc vel per speciem, vel per essentiam, vel per se ipsum. Sed si per speciem vel per essentiam, aliquid reciperet ab alio et informaretur; si per se ipsum, esset illius principium, ac per hoc aut ipse, aut ille non esset Deus. Ergo summa sapientia non permittit, plures deos esse, immo etiam nec aestimare, quia, si plures cogitantur, aut habent eandem sapientiam, aut diversas. Si diversas: ergo vel altera superfluit, vel utraque imperfecta est; si eandem: cum unaquaeque sit summa sapientia, ergo non habebunt iam diversam naturam: ergo iam non sunt duo.

4. Ex parte summae bonitatis sic. Summum bonum est summe amandum et propter se: si ergo plura sunt summe bona, ergo aut unum amat alterum propter se, aut non. Si non: ergo neutrum est bonum; si sic: ergo unum beatificat alterum: ergo neutrum est summum: ergo impossibile est, quod sit summum bonum multiplicatum; immo etiam hoc est contra intellectum, quia utrumque aut est maius bonum, aut non; si non: ergo alterum superfluit; si sic: ergo neutrum est summum. Ergo si intelliguntur esse plura summe bona, intelliguntur non esse summe bona[6].

5. Ex parte influentiae arguitur sic. Deus influit in omnes res perfectissime: ergo dat totum esse, non partem[7]; sed si essent plures dii, aut unus nihil daret, et ita non esset Deus; aut uterque partem, aut nihil daret, et ita neuter esset Deus; aut uterque idem daret, et tunc uterque simul esset in eodem per essentiam et potentiam et praesentiam; et quia hoc sequitur ad summam influentiam: ergo vel unus esset in altero, vel uterque circumscriptus, et ita neuter esset Deus.

6. Ex parte summe causalitatis arguitur sic. Deus est causa prima, ultima et perfectissima, ac per hoc causa, in qua status est per omnem modum, et secundum rationem efficiendi, exemplandi et finiendi[8]: ergo si plures dii essent, uterque ad alterum reduceretur: ergo neuter esset primus, ultimus et perfectissimus, ac per hoc neuter esset Deus.

7. Ex parte omnium praedictorum sic arguitur: quia, si plures dii essent, aut omnino convenirent in omnibus conditionibus praedictis, aut omnino differrent, aut partim convenirent et partim differrent. Si omnino convenirent: ergo

---

[6] Cf. Richard. a S. Vict., II *De Trin.*, c. 19.
[7] Vide lib. *De causis*, propos. 1.—De modis essendi per essentiam etc. cf. I *Sent.*, d. 37, p. 1, a. 3, q. 2.
[8] Probat Arist. II *Metaph.*, text. 5 ss. (I *Brevior*, c. 2), in omni genere causarum debere esse statum.

chos dioses, o se ignorarían mutuamente, y de este modo ninguno sería sumamente sabio, sino más bien verdaderamente insipiente, o se conocerían, y esto, o por su idea, o por su esencia, o por sí mismos. Mas si se conocieran por medio de su idea o de su esencia, el uno recibiría algo del otro y sería informado; si por medio de sí mismos, se servirían mutuamente de principio, y, por consiguiente, uno u otro no sería Dios. Luego la suma sabiduría no permite que existan muchos dioses; más aún, ni siquiera el pensarlo; porque si se piensa que son muchos, o tienen la misma o distinta sabiduría; si la tienen distinta, una u otra sobra, o entrambas son imperfectas; si tienen la misma, siendo una misma la sabiduría de entrambos, no sería diversa su naturaleza, y, por consiguiente, no serían dos.

4. Por parte de la suma bondad se arguye así. El sumo bien ha de ser sumamente amado por sí mismo; por consiguiente, si existen muchos bienes sumos, o uno ama al otro por sí mismo o no. Si no lo ama, ni uno ni otro son buenos; si lo ama, uno hace al otro bienaventurado; luego ninguno es bien sumo; luego es imposible que el bien sumo exista multiplicado; más aún, esto es ininteligible, porque cada uno de ellos o es el mayor bien o no lo es; si no lo es, uno u otro sobra; si lo es, ninguno de los dos es sumo bien. Luego si se admite que existen muchos bienes sumos, debe a la vez admitirse que no son sumos bienes.

5. Por parte de la influencia se arguye así. Dios influye en todas las cosas de un modo perfectísimo; luego les comunica el ser totalmente y no tan sólo en parte; mas si existieran muchos dioses, o uno no comunicaría nada, y este tal no sería Dios, o uno y otro comunicarían parte del ser o nada, y ninguno de ellos sería Dios; o ambos comunicarían el mismo ser, y en este caso uno y otro se hallarían simultáneamente en el mismo efecto por esencia, presencia y potencia; porque esto es consecutivo a la suma influencia; luego o uno estaría en el otro o ambos se limitarían mutuamente, y de este modo ninguno de ellos sería Dios.

6. Por parte de la suma causalidad se arguye así. Dios es la causa primera, última y perfectísima, y, por tanto, causa terminal bajo todos los aspectos, según la razón de eficiente, ejemplar y final; luego si existieran muchos dioses, cada uno de ellos se reduciría al otro, y, por consiguiente, ninguno de ellos sería primero, ni último, ni perfectísimo, y, por tanto, ninguno de ellos sería Dios.

7. Por parte de todas las propiedades dichas, tomadas en conjunto, se arguye así. Si existiesen muchos dioses, o totalmente se identificarían unos con otros en las propiedades dichas, o totalmente diferirían, o en parte se identi-

non essent plures dii; si omnino differrent: ergo si unus esset Deus, alter non esset Deus; si vero partim sic et partim non: ergo in quolibet esset aliquid et aliquid: ergo neuter simplex, ac per hoc neuter Deus. — Ex his arguitur, quod divinum esse non potest multiplicari nec re nec aestimatione.

[SED CONTRA:]

Ad oppositum arguitur primo contra rationes praedictas:

1. Quoniam non videntur verum concludere. Cum enim Deum esse unum sit articulus, in quo erraverunt pagani, idololatrae et infideles et haeretici, qui omnes habent usum rationis; non solum potest cogitari, sed etiam aestimari et credi, quod plures sint dii; aut si non potest contrarium aestimari, non est articulus fidei.

2. Item, non videntur necessaria concludere: quoniam eisdem rationibus potest probari, quod non sint in divino esse plures personae, sicut patet pertractanti, sive ex parte sublimitatis naturae, sive potentiae, sive sapientiae, sive bonitatis, sive influentiae, sive causalitatis. Quodsi rationes procedant ex eisdem mediis ad concludendum falsum, non ergo necessario concludunt.

3. Item, si ex praedictis rationibus necessario convincitur et probatur, Deum esse unum; cum "fides non habeat meritum, cui humana ratio praebet experimentum" [9]: ergo meritum fidei evacuari videtur: ergo aut erunt fragiles, aut inutiles.

Ex se ipsis obiicitur contra ipsas:

4. Et primo ex sublimitate. Maioris sublimitatis est superferri rebus similis naturae quam dissimilis, et rebus magnis quam parvis: si ergo creatura non est consimilis naturae cum Deo et comparatione Dei quasi nihil est, non intelligitur Deus summus et excellentissimus, si superfertur solum esse creato. Ad divinam igitur videtur spectare excellentiam, ponere plures naturas increatas, et iterum unam supra ceteras.

5. Ex parte omnipotentiae sic. "Perfectae potestatis est, ut dicit Hilarius [10], id naturam posse facientis, quod potest significare sermo dicentis"; et rursum, ratio dictat,

---

[9] Gregor., II *Homil. in Evang.*, homil. 26, n. 1.

[10] Lib. V *De Trin.*, n. 5.—De seq. propos. cf. Arist., VII *Phys.*, tex. 35 ss. (c. 5), et VIII, text. 69 ss. (c. 10).

ficarían y en parte diferirían. Si totalmente se identificaran, no serían muchos dioses; si totalmente difirieran, seguiríase que, si el uno fuese Dios, los otros no lo serían; mas si en parte se identificaran y en parte difirieran, cada uno de ellos compondríase de partes; luego ninguno sería simple y, por consiguiente, ninguno sería Dios. — De esto se sigue que el ser divino no puede multiplicarse, ni en la realidad ni en el pensamiento.

[POR EL CONTRARIO:]

Por la parte opuesta, se arguye en primer lugar contra las razones expuestas:

1. Porque no es evidente que concluyan con verdad. Siendo, en efecto, la unidad de Dios un artículo acerca del cual erraron los paganos, los idólatras, los infieles y los herejes, todos los cuales tienen uso de razón, no sólo es posible pensar, mas también juzgar y creer que hay muchos dioses, o, si lo contrario no pudiera juzgarse, no sería artículo de fe.

2. Además, no es evidente que concluyan con necesidad, ya que por las mismas razones puede también probarse que no hay en el ser divino varias personas, como es patente al que lo trata, bien partiendo de la alteza de la naturaleza, bien de la potencia, bien de la sabiduría, bien de la bondad, bien de la influencia, bien de la causalidad. Pues si los argumentos, apoyándose en los mismos términos medios, concluyen al error, su conclusión no es necesaria.

3. Además, dado que por las razones dichas necesariamente se concluya y demuestre que Dios es uno, "no teniendo mérito la fe a la que la razón humana ofrece argumentos", es evidente que se desvanece el mérito de la fe; luego las razones alegadas o son frágiles o son inútiles:

Partiendo de las mismas razones, se arguye contra ellas:

4. Primeramente por parte de la alteza. De mayor alteza es sobrepujar a seres de naturaleza semejante que de naturaleza desemejante, y a los grandes que a los pequeños; luego si la criatura no es semejante a Dios en naturaleza y en su comparación es como nada, no parece ser Dios sumo y excelentísimo si solamente sobrepuja al ser creado. Parece, pues, más conforme a la excelencia divina el afirmar varias naturalezas increadas y juntamente una sobre todas las demás.

5. Por parte de la omnipotencia, así. "Es propio del poder perfecto que tanto alcance a realizar la naturaleza del que obra, cuanto alcanza a significar la palabra del que ha-

quod tanta virtus in tantum, et maior in maius, et maxima in maximum; sed Deus omnipotentissimus est: ergo cum nos possimus significare, plures deos esse, potest Deus facere, quod sint; et cum possit minus facere esse, potest maius et maximum: ergo potest facere aliud a se tantum, quantus est ipse: consonat ergo omnipotentiae, plures deos esse.

6. Ex parte sapientiae sic: quia competit summe sapientiae aliud a se nosse, et tanto perfectior est sapientia, quanto perfectius est cognoscibile: si ergo nihil est perfectum omnino nisi ens, quod est Deus, et divina sapientia novit aeternaliter aliud a se, et hoc cognitione perfectissima; videtur, quod aeternaliter fuerit aliud a Deo, quod tamen esset Deus: ergo divina sapientia non privat, ser ponit plures divinas essentias.

7. Ex parte bonitatis arguitur sic. "Bonum est maxime diffusivum", et "plura bona paucioribus sunt eligenda" [11]; utraque harum est per se vera; sed summa diffusio divini esse non potest esse in creatura: est ergo in aliam naturam increatam, qua posita, melior est tota divina essentia, propter hoc quod erunt plura bona. Ergo si omne melius est Deo attribuendum ratione summae bonitatis, videtur, quod summa bonitas non excludat, sed exigat plures divinas naturas.

8. Ex parte influentiae summae sic. Perfectio influentiae exigit necessario, quod influentia non sit sine divina essentia, praesentia et potentia: ergo pari ratione multiplicari non potest sine multiplicatione essentiae et potentiae et praesentiae: ergo cum sint multae influentiae divinae, multae sunt et essentiae.

9. Ex parte causalitatis sic. Causa prima est perfectissima, est prima et immediata, ergo et propria; sed multiplicato effectu, necesse est, multiplicari causam proximam et propriam [12]: ergo necesse est, quod multiplicatio ponatur in causa prima, cum multitudo ponatur et sit in effectibus causatis ab ipsa.

10. Item, ex omnibus obiicitur contra omnes: quia perfectissima sublimitas in natura et potentia, sapientia et bonitate, influentia et causalitate est ratio ponendi multitu-

[11] Prima propos. est secundum Dyonis., *De caelesti hierarch.*, c. 4, § 1, et *De div. nom.*, c. 4, § 1 s.; secunda sumpta est ex Arist., III *Topic.*, c. 2.—Pro *eligenda* legendum esse videtur *praeeligenda*, vel *magis eligenda*.

[12] Quia sunt relativa, quae sunt simul natura.

bla", dice San Hilario; y dicta, además, la razón que menor poder haya en el que es menor, mayor en el que es mayor, y máximo en el que es máximo; mas Dios es omnipotente en máximo grado; luego, estando a nuestro alcance el significar que existen muchos dioses, al alcance de Dios está el hacer que existan; y como puede dar la existencia a lo que es menor, puede darla también a lo mayor y a lo máximo; luego puede producir otro ser distinto de sí, y, sin embargo, igual a sí: es, pues, conforme a la omnipotencia que existan muchos dioses.

6. Por parte de la sabiduría, así: compete a la suma sabiduría conocer los seres diversos de sí misma, y tanto es más perfecta la sabiduría cuanto más perfecto es lo cognoscible; luego si ninguna cosa es totalmente perfecta, sino el ser que es Dios, y la sabiduría divina conoce eternamente los seres diversos de sí con perfectísimo conocimiento, es evidente que debe existir eternamente otro ser diverso de Dios, el cual, sin embargo, sea también Dios; luego la sabiduría divina, lejos de impedir, prueba que existen muchas esencias divinas.

7. Por parte de la bondad, así. "El bien es difusivo en grado máximo", y "muchos bienes son preferibles a pocos"; ambas proposiciones son por sí mismas verdaderas; mas la suma difusión del ser divino no puede realizarse en la criatura; luego se realiza en otra naturaleza increada, la cual una vez existente, se mejora toda la divina esencia, por existir pluralidad de bienes. Luego si todo lo mejor debe atribuirse a Dios por su bondad suma, es evidente que esta bondad suma no excluye, antes bien exige, la existencia de muchas naturalezas divinas.

8. Por parte de la suma influencia, así. La perfección de la influencia exige necesariamente que no pueda ejercerse si no va acompañada de la divina esencia, presencia y potencia; luego por la misma razón no puede multiplicarse sin la multiplicación de la esencia, de la potencia y de la presencia; por consiguiente, como son muchas las divinas influencias, muchas son también las esencias.

9. Por parte de la causalidad, así. La causa primera es perfectísima, primera e inmediata; por consiguiente, es también propia; mas al multiplicarse los efectos, necesariamente se multiplican con ellos las causas próximas y propias; luego necesariamente debe afirmarse la multiplicación de la causa primera al afirmarse la multiplicación de los efectos causados por ella.

10. Además, partiendo de todas las propiedades, se objeta contra todas las razones: porque la perfectísima alteza en naturaleza y potencia, sabiduría y bondad, influencia y causalidad, es la razón de la multiplicidad de los efec-

dinem in effectibus causatis: ergo si idem non est causa oppositorum [13], videtur, quod potius ducant ad ponendum multitudinem quam unitatem ex parte efficientis, et sic potius esse ad oppositum quam ad propositum.

CONCLUSIO

Deum esse unum est verum non tantum credibile, sed etiam intelligibile

RESPONDEO:

Dicendum, quod hoc verum, Deum esse unum, est verum non tantum credibile, verum etiam intelligibile: quoniam est necessarium et certum non solum ex testimonio Scripturae et illustratione gratiae, quod reperitur in fide; sed etiam certum est ex se et ex testimonio creaturae. — Ex se ergo: quoniam divinum esse propter singularem sublimitatem et sublimem singularitatem omnimodam habet unitatem. Cum enim Deus omnem perfectionem in se habeat, et hoc in summo termino et excellentissimo, non solum ex sublimitate naturae et sapientiae, potestatis et bonitatis et influentiae et causalitatis convincitur esse unus, immo ex omnibus suis conditionibus et proprietatibus nobilibus, quae sibi attribuuntur in summo. Unde omnes conditiones attestantur unitati essentiae summae.

Ex testimonio etiam creaturae: quoniam omnis creatura, sicut habet naturalem bonitatem, sic et convincitur habere unitatem. "Nihil enim potest esse, nisi sit unum", ut dicit Boethius [14] et Augustinus, et docet sensus et intellectus. Sicut ergo omnis creatura per suam bonitatem clamat, in Deo esse veram bonitatem et summam; sic per suam unitatem clamat, omnium causam esse in se unam. — Nec huic testimonio obviat rerum diversitas. Omnis enim rerum diversitas intra unam universitatem est comprehensa, quae in se quidem est finita et limitata et perfecta [15]. Hoc autem

[13] Arist., II *De gener. et corrupt.*, text. 56 (c. 10): «Idem enim et similiter se habens semper idem natum est facere... contrariorum enim contrariae causae».

[14] Lib. III *De consol.*, prosa 11, et lib. *De unitate et uno.*—August., II *De moribus manich.* c. 6, n. 8 (cf. *83 Qq.*, q. 18).

[15] Vide August., *Enchirid.*, c. 10, n. 3, ubi docet, a Deo uno et trino creata esse «omnia, et nec summe nec aequaliter nec immutabiliter bona, sed tamen bona etiam singula, simul vero universa valde bona (Gen. 1, 31); quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo». Arist., XII *Metaph.* text. 52-56 (XI, c. 10), ubi tractat de ordine universi et docet, quomodo omnia ordinantur

tos causados; luego si una sola causa no puede producir efectos opuestos, es evidente que más bien conducen a poner en el eficiente la multitud que la unidad, y de esta suerte más favorecen la tesis contraria que la propuesta.

CONCLUSION

La unuua de Dios es una verdad no sólo creíble, sino también inteligible

RESPONDO:

Hase de decir que esta proposición: Dios es uno, enuncia una verdad no sólo creíble, sino también inteligible; porque es necesaria y cierta no sólo por el testimonio de la Sagrada Escritura y por la ilustración de la gracia, que suministra la fe, mas también por sí misma y por el testimonio de las criaturas. Es cierta por sí misma, porque el ser divino, a causa de su singular sublimidad y de su sublime singularidad, goza de unidad omnímoda. Pues incluyendo Dios en sí toda perfección, en grado sumo y excelentísimo, no sólo a causa de la alteza de su naturaleza y sabiduría, de su potencia y bondad, de su influencia y causalidad, se demuestra que es uno, mas también por todas sus condiciones y excelentes propiedades, que en grado sumo le son atribuídas. Por donde todas estas condiciones atestiguan la unidad de la suma esencia.

Es también cierta por el testimonio de la criatura: porque toda criatura, así como posee su bondad natural, posee también la unidad. "Nada puede existir si no es uno", como dicen Boecio y San Agustín y lo enseñan el sentido y el entendimiento. Así, pues, como toda criatura por su bondad proclama que en Dios existe la verdadera y suma bondad, proclama por su unidad que la causa de todas las cosas es en sí misma una. — No es obstáculo contra este testimonio la diversidad de los seres. Porque esta diversidad está contenida dentro de una universalidad, que en sí misma es finita, limitada y perfecta. Lo que no ocurriría si aquella diversidad no se redujera a algo que fuese su término. Por lo cual es necesario que todos los seres se reduzcan a un último fin y a un principio primero, pues de otra suerte se debería

non esset, nisi illa pluralitas reduceretur ad aliquid, in quo esset status; ac per hoc necessarium est, omnia reduci ad unum finem ultimum et unum principium primum, alioquin esset abire in infinitum. Testificatur igitur ipsa rerum universitas, Deum esse unum; unde, sicut unius circumferentiae impossibile est esse nec rationabiliter excogitare nisi unum centrum, a quo fluunt lineae et ad quod reducuntur sicut ad terminum; sic in uno universo non est ponere nec intelligere nisi unum Deum et solum.

Est igitur hoc necessarium et notun, et adeo notum, quod nullus dubitat de hoc habens rationis usum, si sciat, "quid est quod per nomen dicitur" [16]. Si enim per hoc nomen Deus significatur omnium rerum principium primum et summum; cum in hoc claudatur universitas omnis, qui hoc intelligit per consequens dicit Deum esse unum. Unde sicut principia sunt per se nota, quia statim sciuntur per terminorum notitiam [17]; sic omni intelligenti terminorum significatum indubitanter certum est, Deum esse unum.

Multi tamen erraverunt circa deorum numerum; ignorantia enim significati peperit deceptionem circa suppositum, et hoc introduxit haeresim de pluralitate deorum. Quia enim homines sunt opinati, illud esse Deum, quod superexcedit humanum posse, aut humanum scire, et hoc viderunt posse daemones; ideo crediderunt, eos esse deos; et erraverunt et excaecati sunt et incurvati ad idolorum cultum; quod quidem est absurdissimum, nec mirum quia "parvus error in principio magnus est in fine" [18]. Ab hoc errore eripit philosophia, sed multo melius fides christiana; quae communiter in hoc concurrunt, quod divinum esse sit summe unum. — Unde concedendae sunt rationes, quae hoc ostendunt, quia verum concludunt et per medium necessarium.

---

in Deum tanquam in ultimam finalem causam, principium omnium et optimum simpliciter: «Ad unum namque coordinata sunt omnia (text. 52)... Entia nolunt male gubernari; non est bonum pluralitas principatuum: unus ergo princeps» (text. 56).

[16] His verbis Arist., II *Poster.*, c. 7 et 10 (c. 9), describit vim definitionis nominalis.

[17] Secundum Arist., I *Poster.*, c. 3: «Principium scientiae esse quoddam dicimus, in quantum terminos cognoscimus».

[18] Insinuatur ab Arist., I *De caelo et mundo*, tex. 33 (c. 5), et quasi iisdem verbis exhibetur ab Averroe in suo commentario in hunc locum: «Minimus error in principiis vel in principio rei est magnus in ultimo». Haec Averrois verba postea apud scholasticos frequentissima erant.

proceder hasta lo infinito. La misma universalidad de los seres atestigua que Dios es uno; por donde, así como no es posible que exista ni pueda pensarse que una circunferencia tenga más de un solo centro, del que fluyen las líneas y al que vuelven como a su término, así en un solo universo no puede ponerse ni entenderse sino un solo Dios.

Es, pues, necesario y evidente hasta tal punto, que ninguno que tenga uso de razón puede dudar de ella, si conoce "qué es lo que por tal nombre se indica". Si por el nombre de Dios se significa el principio primero y sumo de todas las cosas, terminándose en él toda universalidad, quien esto comprende dice en consecuencia que Dios es uno. De donde se sigue que así como hay principios que por sí mismos son conocidos, porque inmediatamente se comprenden al conocerse sus términos, así para todo el que entienda el significado de los términos es indudablemente cierto que Dios es uno.

Sin embargo, muchos erraron sobre el número de los dioses; pues la ignorancia del significado produjo el engaño acerca del supuesto, lo que introdujo la herejía de la pluralidad de dioses. Habiendo opinado los hombres que Dios es lo que supera el poder humano o el humano saber, y que esto estaba al alcance de los demonios, por eso creyeron que éstos eran dioses; erraron y se cegaron e inclinaron al culto de los ídolos, lo que es sobremanera absurdo, mas no es de admirar, porque "el error pequeño en su principio se hace grande en el fin". De este error libra la filosofía, pero con mayor eficacia la fe cristiana; las cuales concurren de común acuerdo a afirmar que el ser divino es en sumo grado uno. Han de concederse, pues, los argumentos que esto demuestran, porque su conclusión es verdadera y utilizan un término medio necesario.

[SOLUTIO OBIECTORUM]

1. Ad illud quod obiicitur de conclusionis falsitate, per hoc quod plures sunt opinati, plures esse deos; iam patet responsio: quia aliter utuntur supposito et significato huius termini Deus, quam habet eius institutio; et ideo non est ibi contradictio. Unde sicut hoc nomen Deus secundum propriam institutionem non habet plurale, licet habeat, secundum quod accipitur nuncupative [19]; sic et in proposito intelligendum est; et quia propter mentis excaecationem falsum frequenter accipiebatur pro vero, ideo fuit necessaria fidei illuminatio. — Posse tamen dici, quod Deum esse unum habet probari per rationem, in quantum eius unitas consideratur absolute; sed necessaria est fidei illuminatio, in quantum comparatur ad personarum pluralitatem.

2. Ad illud quod obiicitur, quod similiter possent concludere de personis; dicendum, quod non est simile: quia in omnibus personis una est natura et potentia et sapientia et bonitas et influentia et causalitas; non sic autem esset, si essent diversae naturae divinae; et ideo nihil repugnant iis plures personae.

3. Ad illud quod obiicitur, quod evacuatur fidei meritum; dicendum, quod hoc verum esset, si solum propter rationes huic vero assentiretur; nunc autem, dum non assentitur propter rationes principaliter, sed propter ipsam veritatem, ideo potest habere meritum propter fidelem assensum. Nihil enim prohibet, secundum alium et alium respectum et considerationem idem esse scitum et creditum [20].

4. Ad illud quod obiicitur de sublimitate respectu magnorum et consimilium; dicendum, quod illud haberet locum si divinae sublimitati accresceret aliquid ex aliorum subiectione; hoc autem non habet veritatem, quia ita sublimis est Deus in se ipso et solus existens, sicut si dominaretur mille mundis. — Praeterea, hoc non esset ei ad sublimitatem, si aliquid consimilis naturae haberet conditionem servilem; unde etsi talis sublimitas aliquo modo videatur fa-

---

[19] Bernard., *Homil.* 1 *super «Missus est»*, n. 2: «Aliter quippe Christus fortitudo vel virtus Dei dicitur, aliter angelus (Gabriel i. e. fortitudo Dei). Angelus enim tantum nuncupative, Christus autem etiam substantive. Christus Dei virtus (I Cor. 1, 24) et dicitur et est... Angelus vero fortitudo Dei appellatus est, vel quod huiusmodi meruerit praerrogativam officii... vel quia virginem natura pavidam... confortare deberet» etc.—Cf. I *Sent.*, d. 4, q. 3, et d. 23, a. 2, q. 3.

[20] Ut ostenditur III *Sent.*, d. 24, a. 2, q. 3.

[SOLUCIÓN DE LAS OBJECIONES]

1. A lo que se objeta sobre la falsedad de la conclusión por haber opinado muchos que existen muchos dioses, es ya patente la respuesta; porque emplean la suposición y el significado del término Dios en un sentido distinto del que tiene por su institución, por lo cual no implica contradicción alguna. De donde se sigue que como el nombre de Dios, por su institución propia, carece de plural, aunque lo tenga si se toma nuncupativamente, así ha de entenderse en lo que decimos; y por haberse tomado con frecuencia el error por la verdad a causa de la ceguera de la mente, fué necesaria la iluminación de la fe. — Podría, sin embargo, decirse que es demostrable por la razón la unidad de Dios si ésta se considera absolutamente; mas es necesaria la iluminación de la fe si se atiende a la pluralidad de las personas.

2. A lo que se objeta que las mismas razones pueden aplicarse también a la pluralidad de las personas, hase de decir que no hay paridad: porque en todas las personas es una la naturaleza, la potencia, la sabiduría, la bondad, la influencia y la causalidad; lo que no ocurriría si fuesen diversas las naturalezas divinas; por lo cual no les repugna la pluralidad de personas.

3. A lo que se objeta que se anula el mérito de la fe, hase de decir que así ocurriría, en efecto, si el asentimiento a esta verdad fuese producido solamente por los argumentos; mas como este asentimiento no es principalmente producido por los argumentos, sino por la verdad misma, puede nacer el mérito por el asentimiento de la fe. Nada impide que desde diverso punto de vista y consideración una misma verdad sea a la vez sabida y creída.

4. A lo que se objeta, tomado de la alteza, que supera a los seres grandes y semejantes, hase de decir que se verificaría si a la divina alteza se le añadiese algo, por tener otra cosa bajo sí; lo que no es verdad, porque tan sublime es Dios existiendo solo en sí mismo como dominando mil mundos. — Además, no contribuiría a su alteza si algún ser de naturaleza semejante a la suya fuese de condición servil; por lo cual, aunque tal alteza parece que de alguna manera

cere ad exaltationem, tamen secundum veritatem facit ad depressionem.

5. Ad illud quod obiicitur de potestate, dicendum, quod utrumque verbum potest intelligi de eo quod quidem posse est potentiae. Nam quoddam posse potius est infirmitatis quam sublimitatis; posse namque habere naturam aequalem a se differentem, hoc dignitatis est potentiae limitatae, ac per hoc repugnat omnipotentiae; ideo, licet possit sermone dici, non tamen Deo attribui; nec secundum quantitatem huius possibilis attenditur quantitas divinae virtutis, sed secundum dignitatem actus proprii, qui est immensus, secundum quod potentia est immensa [21].

6. Ad illud quod obiicitur de sapientia, quod cognoscit aliud; dicendum, quod licet Deus aliud a se cognoscat aeternaliter, et hoc competat summae sapientiae; non tamen competit ei scire aliud per aliud, sed per se; et hoc non potest nisi aliud [22], quod natum est ab ipso Deo procedere, quod est in ipso sicut in principio causante. Nam etsi malum cognoscatur a Deo, hoc est per ideam boni sibi oppositi [23]. Unde ad perfectionem divinae cognitionis non requiritur, quod cognoscibile sit ens actu; nec requiritur, quod sit ens summum, cum cognoscat terrena nobilissime et optime per se ipsum. Illud autem locum habet in scientia, quae ortum habet a rebus, qualem scientiam Deus non habet.

7. Ad illud quod obiicitur, quod summo bono competit summa diffusio et bonorum multitudo; dicendum, quod summa diffusio in aliquid extra non competit, secundum quod summum dicitur simpliciter; sed intra competit summa communicatio. Non enim debet esse nisi unum summum bonum, quod quidem non potest accrescere ex multitudine bonorum. Unde quod dicitur, quod summum bonum est summe diffusivum; intelligendum est, quod veritatem habet, secundum quod illud summe determinat diffusivum ratione potentiae, non ratione actus [24]. Et quod dicitur, quod plura bona magis eligenda; dicendum, quod habet veritatem in bonis finitis, quorum unum addit ad aliud, et quorum unicuique aliquid deficit de bono, quod suppletur per bonum adiunctum.

8. Ad illud quod obiicitur de influentia, quod non potest esse sine Deo, ergo nec multiplicari; dicendum, quod illud non valet nec est simile; quia de perfectione agentis est, quod non possit effectus esse sine eius praesentia, quia

[21] Cf. Richard. a S. Vict., I *De Trin.*, c. 21; vide etiam I *Sent.*, d. 42, q. 2.
[22] Intellige: nisi illud (tale) aliud, quod etc.
[23] Vide I *Sent.*, d. 36, a. 3, q. 1.—De seqq. cf. ibid., d. 39, a. 2, q. 2.
[24] Cf. I *Sent.*, d. 43, q. 3, a. 3.

contribuye a su exaltación, sin embargo, en verdad contribuye a su rebajamiento.

5. A lo que se objeta tomado de la potencia, hase de decir que ambas autoridades pueden interpretarse referidas al ser cuya potencia nace de su excelencia. Porque hay otra potencia que nace de flaqueza y no de excelencia; el poder que consiente la existencia de otro ser de igual naturaleza, es un poder limitado, que repugna a la omnipotencia; por lo cual, aunque sea posible enunciarlo verbalmente, sin embargo, no puede racionalmente aplicarse a Dios; ni es posible medir la cuantidad de la virtud divina por la cuantidad de semejante posibilidad, sino por la excelencia del acto propio, que es inmensa, como inmensa es la misma potencia.

6. A lo que se objeta, tomado de la sabiduría, que conoce lo diverso de sí, hase de decir que, aunque Dios conoce lo diverso de sí desde toda la eternidad y competa a la divina sabiduría, no le compete, sin embargo, el conocer lo diverso de sí por un medio diverso de sí, sino por sí mismo, lo que no es posible si este ser diverso de Dios, que naturalmente debe proceder del mismo Dios, no radica en El como en su principio causal. Pues aunque el mal sea conocido por Dios, lo es por la idea opuesta del bien. De donde se sigue que la perfección del conocimiento divino no exige que lo cognoscible tenga existencia actual, ni exige que sea ente sumo, puesto que conoce los seres terrenos excelentísimamente y por sí mismo. Aquellas condiciones se verifican en la ciencia que tiene su origen en las cosas, ciencia que no es la que a Dios compete.

7. A lo que se objeta que es propio del bien sumo difundirse sumamente en multitud de bienes, hase de decir que la suma difusión *ad extra* no le compete en cuanto que se dice ser absolutamente simple; mas *ad intra* le compete la suma comunicación. No debe existir sino un solo bien sumo, el cual no puede crecer por la multitud de bienes. Por lo cual, lo que se dice que el bien sumo es sumamente difusivo, hase de conceder que es verdad en el sentido de que lo sumo determina lo difusivo en razón de la potencia, no por razón del acto. Y lo que se dice que la multitud de bienes ha de preferirse, hase de decir que es verdad referido a los bienes finitos, de los cuales el uno se añade al otro, y a cada uno de los cuales falta del bien lo que se suple por el bien que se le añade.

8. A lo que se objeta, tomado de la influencia, que, como no puede existir sin Dios, tampoco sin él multiplicarse, hase de decir que no vale ni guarda semejanza; porque corresponde a la perfección del agente que no pueda existir el efecto sin su presencia, pues totalmente depende de él,

totaliter pendet ab illo, et agens nobilius agit immediate agendo quam per medium [25]; non sic autem est de numero et multitudine. Hoc enim non est de perfectione agentis, ut multiplicetur secundum multitudinem effectuum, sed potius eius contrarium, scilicet quod unum in se manens sit causa diversorum.

9. Ad illud quod obiicitur de causa proxima et immediata, quod multiplicatur; dicendum, quod illud habet veritatem in causa agente per modum naturae, cuius etiam virtus est arctata, et sic est causa propria, quod non universalis. Prima autem causa agit per modum artis et voluntatis in creaturarum productione; propterea est causa liberrima et ad nihil arctata et simul universalis et propria, quia quidquid nobilitatis est in creatura, necessario oportet quod ponatur in creatrice essentia [26].

10. Ad illud quod obiicitur, quod illa sunt media ad probandum multitudinem et diversitatem; dicendum, quod non probant quamcumque diversitatem in creaturis, sed diversitatem cum ordine et connexione et inclinatione ad unitatem, et ita diversitatem in unitate, et ratione illius unitatis inferunt in causa unitatem; nec tamen sunt via ad opposita, quia unitas in causa non repugnat multitudini in causatis, sicut patet in unitate, a quo procedunt infinitae species numerorum. Sic etiam summa sapientia et potentia et bonitas, licet sint unum, quia tamen non sufficienter manifestantur per unum effectum; ideo diversitatem inferunt in effectibus causatis ab ipsa. — Et sic patet responsio ad omnia obiecta.

ARTICULUS II

Utrum unitas naturae possit simul stare cum trinitate personarum

Supposito, quod divinum esse sit summe unum, quaeritur consequenter, utrum unitas naturae simul possit stare cum trinitate personae [1]. Et quod sint incompossibiles, videtur sic.

1. Magis est unum quod est unum forma et supposito, quam altero tantum: ergo si divinum esse est unum forma et non hypostasi, videtur, quod non sit summe unum.

[25] Vide I *Sent.*, d. 37, p. 1, a. 1, q. 1, et II *Sent.*, d. 37, a. 1, q. 2.
[26] Cf. I *Sent.*, d. 40, dub. 7, et d. 45, a. 2, q. 2.

[1] Eandem quaestionem tangit S. Bonav., I *Sent.*, d. 8, p. 2, q. 1, et solvit Alex. Hal., *Summa*, p. 1, q. 14, m. 5.

y el agente más perfectamente obra obrando inmediatamente que sirviéndose de algún medio; mas no puede decirse lo mismo respecto al número y a la multitud. No corresponde a la perfección del agente el multiplicarse en sí mismo al multiplicarse sus efectos, antes al contrario, a saber, que, permaneciendo en sí mismo uno, sea causa de efectos diversos.

9. A lo que se objeta, tomado de la causa próxima o inmediata, que se multiplica, hase de decir que es verdad respecto de la causa que obra naturalmente, cuya virtud es restringida y de tal suerte es causa propia que no puede ser universal. Mas la causa primera obra por inteligencia y voluntad al producir las criaturas; por lo cual es causa libérrima y no restringida, y a la vez universal y propia, porque todo cuanto hay de excelente en la criatura debe necesariamente afirmarse de la esencia creadora.

10. A lo que se objeta que las dichas propiedades son términos medios, por los cuales más bien se prueba la multitud y la diversidad, hase de decir que no prueban una diversidad cualquiera en las criaturas, sino una diversidad ordenada y coherente, dotada de inclinación hacia la unidad, es decir, la diversidad en la unidad, y por razón de esta unidad prueban la unidad de su causa; no son, empero, medios que prueben la tesis opuesta, porque la unidad de la causa no repugna a la multiplicidad de lo causado, como se evidencia en la unidad, de la que proceden infinitas especies de números. Del mismo modo, la suma sabiduría, potencia y bondad, aun siendo en sí idénticas, como no se manifiestan suficientemente en un solo efecto, llevan la diversidad a los efectos por ellas causados. — Queda patente de este modo la respuesta a todas las objeciones.

ARTICULO II

Si la unidad de naturaleza puede coexistir con la trinidad de personas

Supuesto que el ser divino es sumamente uno, inquiérese, en segundo lugar, si la unidad de naturaleza puede coexistir con la trinidad de personas. Su incompatibilidad se prueba por las siguientes razones.

1. Ser uno por la forma y por el supuesto es más perfecto que serlo por uno de los dos solamente; luego, si el ser divino es uno por la forma y no por la hipóstasis, es evidente que no es sumamente uno.

2. Item, magis est unum quod est unum substantia et proprietate, quam altero tantum; sed trinitas non potest stare sine pluralitate proprietatum [2]: ergo necessario diminuit de ratione unius: ergo non possunt haec duo stare simul.

3. Item, tanto magis est aliquid unum, quanto magis est indivisum, per definitionem unius [3]: ergo in summe uno est omnimoda indivisio, ergo et omnimoda indistinctio, ergo nulla pluralitas: ergo aut non est ibi trinitas, aut non est ibi summa unitas.

4. Item, magis est unum quod est unum re et ratione, quam quod est unum tantum re; sed trinitas personarum non potest stare cum unitate rationis: ergo aliquid diminuit de perfectione unitatis summae, non ergo possunt simul stare.

5. Item, regula est, quod "quaecumque uni et eidem sunt eadem, inter se sunt eadem" [4], si illud unum est simpliciter unum; aut ergo divina substantia non est summe unum, et personae non communicant in ea; aut una persona non differt ab alia; sed quolibet horum dato, trinitas et unitas sunt incompossibilia.

6. Item, regula est, quod quando aliqua sic se habent, quod unum formaliter praedicatur de altero; multiplicato uno, multiplicatur et reliquum, sicut patet in homine et animali, et albedine et colore [5]; sed formaliter persona est essentia: ergo si plures sunt personae, et plures sunt essentiae; et sic redit idem quod prius.

7. Item, forma syllogistica non fallit in propositionibus per se veris, in quibus non est reperire accidens [6]; sed istae propositiones sunt per se verae: omnis persona distinguitur, omnis persona est essentia: ergo essentia distinguitur, ergo numeratur, ergo non est una in trinitate personarum.

8. Item, regula est, quod multiplicato definito, multiplicatur definitio et definientia [7]; sed substantia et natura

---

[2] Cf. I *Sent.*, d. 26, q. 1 ss.

[3] Scilicet unum est quod in se indivisum est. Arist., III *Phys.*, text. 68 (c. 7): «Unum est indivisibile, quodcumque unum sit, ut homo, unus homo et non multi».

[4] Arist., I *Elench.*, c. 5 (c. 6).

[5] Arist., IV *Topic.*, c. 5: «In quo enim species (est, in eo est) et genus, ut in quo album, et color» etc.

[6] Cf. Arist., I *Prior.*, c. 1 ss., et I *Poster.*, c. 4 ss.

[7] Elicitur ex ratione definitionis i. e. orationis significantis, quid sit id quod definitur. Ptr. Hispanus, *Summul.*, tr. *De locis topic.*, has de definitione et definito affert maximas: «quidquid praedicatur de definitione [praedicatur] et de definito; et viceversa. De quocumque praedicatur definitio, et definitum; et viceversa».—In *minori* respicitur definitio personae a Boeth. data: «Persona est rationalis naturae individua substantia».

2. Además, ser uno en la substancia y en la propiedad es más perfecto que serlo en una de las dos solamente; mas no puede darse la trinidad sin la pluralidad de propiedades; luego necesariamente disminuye la razón de unidad; luego no pueden coexistir estas dos cosas.

3. Además, tanto mayor es la unidad de una cosa, cuanto es en sí más indivisa, por la definición misma de la unidad; luego en el ser sumamente uno existe la omnímoda indivisión; luego también la omnímoda indistinción; luego no hay en él pluralidad alguna; luego o se le niega la trinidad o la suma unidad.

4. Además, el que es uno con unidad real y de razón posee mayor unidad que si sólo fuera uno con unidad real; mas la trinidad de personas no puede coexistir con la unidad de razón; luego disminuye algo de la perfección de la unidad suma, y por consiguiente no pueden coexistir.

5. Además, según la regla que dice: "dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí", si esta tercera es absolutamente una, síguese que o la substancia divina no es en grado máximo una, y las personas no participan de ella, o una persona no difiere de otra; mas, cualquiera de estas dos suposiciones que se admita, la trinidad y unidad son incompatibles.

6. Además, según la regla que dice: cuando un predicado se predica formalmente de un sujeto, al multiplicarse uno se multiplica el otro, como es evidente en hombre y animal, en blancura y color; ahora bien, la persona formalmente considerada es la esencia; luego si las personas son varias, varias son también las esencias; síguese la misma conclusión.

7. Además, la forma silogística no yerra en las proposiciones por sí mismas evidentes, en las cuales ni accidentalmente cabe el error; pero estas proposiciones son por sí mismas evidentes: toda persona se distingue, y toda persona es esencia; luego la esencia se distingue, luego se numera, luego no es una en la trinidad de personas.

8. Además, hay una regla que dice que al multiplicarse lo definido se multiplican también la definición y sus ele-

cadit in definitione personae: ergo si plures personae, et plures essentiae et substantiae et naturae: ergo pluralitas personarum non potest compati summam unitatem circa divinam naturam.

9. Item, persona aut dicitur secundum substantiam, aut secundum relationem. Si secundum relationem: ergo idem esset dicere plures personas et plures rationes; si secundum substantiam: ergo multiplicatio personae est multiplicatio substantiae et naturae: ergo unitas in natura est incompossibilis trinitati in personis.

10. Item, cum dico: persona est una, essentia est una; aut eadem unitate, aut alia. Si alia: ergo plures unitates, non ergo summe unum; si eadem: ergo si una plurificatur, et alia; et si una non plurificatur, nec reliqua: ergo trinitas et summa unitas sunt incompossibiles.

11. Item, productio non competit personae nisi ratione naturae [8]; sed non est pluralitas in divinis nisi ratione productionis: ergo si productio plurificat personam, plurificabit pariter et naturam: ergo pluralitas hic non potest stare cum unitate summa naturae.

12. Item, summa simplicitas Dei excludit compositionem non solum in natura, verum etiam in persona: ergo cum ita se habeat unitas ad pluralitatem, sicut simplicitas ad compositionem; si est summa unitas in divina natura, non poterit esse pluralitas, nec in natura nec in persona.

13. Item, aut in divino esse nulla est distinctio, aut est distinctio perfectissima; sed perfectissima distinctio est illa quae attenditur penes formam: cum ergo ista non possit stare cum summa unitate [9], relinquitur, quod aut non est ibi summa unitas, aut non est ibi pluralitas.

14. Item, unitas et veritas supra se reflectuntur, cuicumque naturae attribuuntur [10]: si ergo in divinis est vera pluralitas, ergo est ibi plurificata veritas, ergo plures veritates, igitur et plures entitates: ergo non vera unitas; et sic redit idem quod prius.

15. Item, Patrem generare, et Spiritum sanctum procedere sunt duo vera, si trinitas est in divinis: ergo duae veritates: ergo si pluralitas veritatum repugnat summae unitati, restat, quod et pluralitas personarum.

16. Item, in illa trinitate aut est eiusdem unitatis re-

[8] Nam natura est vis insita rebus, similia ex similibus procreans. Cf. Arist., I *Magnor. Moral.*, c. 10, ubi ait: «Omnis natura eius est essentia procreatrix, qualis ipsa est». Cf. V *Metaph.*, text. 5 (IV, c. 4).

[9] Cf. Boeth., *De Trin.*, c. 2.

[10] Hoc est, in transcendentalibus rationibus unitatis, veritatis et bonitatis unaquaeque potest de se et aliis praedicari, v. g. veritas est vera, una et bona; in aliis autem rationibus seu formis haec reflexio proprie non admittitur; sic improprie dicitur albedo est alba.—Similis obiectio habetur I *Sent.*, d. 25, dub. 3.

mentos; mas la substancia y la naturaleza se comprenden en la definición de persona; luego si son muchas las personas, también lo son las esencias, las substancias y las naturalezas; luego la pluralidad de personas es incompatible con la suma unidad de la naturaleza divina.

9. Además, la persona se define o por la substancia o por la relación; si se define por la relación, persona y relación serán conceptos idénticos; si se define por la substancia, al multiplicarse las personas, se multiplicarán las substancias y las naturalezas; luego la unidad de naturaleza es incompatible con la trinidad de personas.

10. Además, cuando digo: la persona es una, la esencia es una, o su unidad es idéntica o es diversa. Si es diversa, síguese que son muchas unidades; luego Dios no es la suma unidad; si es idéntica, síguese que, al multiplicarse una, también las otras se multiplican; y si una no se multiplica, tampoco se multiplican las demás; luego la trinidad y la unidad son incompatibles.

11. Además, la producción no compete a la persona sino por razón de la naturaleza; mas en la divinidad no se da pluralidad sino por razón de la producción; luego si la producción multiplica las personas, multiplicará del mismo modo la naturaleza; luego no pueden coexistir la pluralidad de personas con la unidad de naturaleza.

12. Además, la suma simplicidad de Dios excluye no sólo la composición en la naturaleza, sino también en la persona; luego, existiendo la misma relación entre la unidad y la pluralidad que entre la simplicidad y la composición, síguese que, si es suma la unidad de la naturaleza divina, no puede darse pluralidad ni en la naturaleza ni en la persona.

13. Además, o no existe distinción en el ser divino o, si existe, es perfectísima; pero distinción perfectísima es aquella que nace de la forma; y como esta distinción no puede permanecer con la suma unidad, se deduce que o no existe en Dios suma unidad o no hay pluralidad.

14. Además, la unidad y la verdad mutuamente se reflejan, sea cualquiera la naturaleza a la que se atribuyan; luego si en la divinidad existe verdadera pluralidad, existe también múltiple verdad o muchas verdades, y, por tanto, muchas entidades; luego no hay verdadera unidad, y de esta suerte se viene a concluir como en la anterior.

15. Además, que el Padre engendre y que el Espíritu Santo proceda son dos cosas verdaderas, supuesta la trinidad en Dios; luego son dos verdades; luego, si la pluralidad de verdades repugna a la suma unidad, síguese que también le repugna la pluralidad de personas.

16. Además, la trinidad o nace de la repetición de la

petitio, aut alterius. Si eiusdem[11]: ergo non est pluralitas secundum rem, ergo est nugatio et superfluitas; si alterius: ergo cum diversarum unitatum multiplicatio et aggregatio summae unitati repugnet, patet etc.

17. Item, omnis pluralitas est reducibilis ad unitatem[12]; sed in Deo non est ponere aliquid, quod sit ad aliud reducibile: ergo etc.

18. Item, plura in pluribus dicunt summam distinctionem, ergo unum in uno dicit summam unitatem, per locum ab oppositis; ergo si in Deo est summa unitas, sequitur, quod non sit ibi pluralitas.

19. Item, Deus nihil habet nisi a se ipso: ergo quaecumque persona est Deus, quidquid habet habet a se ipsa; sed non potest nisi una persona esse a se ipsa: ergo cum unitate divini esse non potest stare pluralitas ex parte personae.

20. Item, ubi est pluralitas, ibi diversitas; et ubi diversitas, ibi diminutio identitatis; et ubi defectus identitatis, non summa unitas[13]: ergo etc.

[SED CONTRA:]

Sed obiicitur in contrarium auctoritate et ratione; auctoritate sic.

1. Primae Ioannis quinto[14]: *Tres sunt, qui testimonium dant in caelo, Pater, Verbum et Spiritus sanctus, et hi tres unum sunt;* unum simpliciter dico quod nullo addito dico: ergo sunt unum simpliciter: ergo trinitas non tollit unitatem.

2. Item, Bernardus *Ad Eugenium*[15]: "Inter omnes unitates arcem tenet unitas trinitatis"; sed quod tenet summitatem inter aliqua habet esse in summo: ergo unitas trinitatis est unitas summa, ergo simul stant vera trinitas et summa unitas.

---

[11] Ut Boeth., *De Trin.*, c. 3, docet: «Nam quod tertio repetitur Deus, cum Pater et Filius et Spiritus sanctus nuncupatur, tres unitates non faciunt pluralitatem numeri in eo quod ipsae sunt, si advertamur ad res numerabiles ac non ad ipsum numerum; illic enim unitatum repetitio numerum facit» etc.

[12] Ut ostendit Arist., II *Metaph.*, tex. 5 ss. (I *Brevior*, c. 2).

[13] Cf. Arist., V *Metaph.*, text. 16 (IV, c. 9).

[14] Vers. 7.—Arist., II *Topic.*, c. 4 (c. 11): «Simpliciter autem est quod nullo addito dicis».

[15] Sive *De consider.*, lib. 5, c. 8, n. 19, ubi inter novem modos unitatis (cf. III *Sent.*, d. 6, a. 2, q. 2) recenset unitatem nativam, i. e. qua anima et caro unus nascitur homo; unitatem dignativam, i. e. qua limus noster a Dei Verbo in unam assumptus est personam; et unitatem trinitatis (super dignativam), i. e. qua tres personae una substantia sunt, et quae arcem tenet inter omnes unitates.

misma unidad o de la adición de una diversa. Si de la repetición de la misma, síguese que no hay pluralidad real, y resulta un juego superfluo de palabras; si de la adición de una diversa, síguese que, así como la multiplicación y agregación de diversas unidades repugna a la suma unidad, aparece evidente etc.

17. Además, toda pluralidad es reductible a la unidad; mas de Dios nada puede predicarse que sea reductible a otro; luego etc.

18. Además, muchas propiedades en muchos sujetos incluyen la máxima distinción; luego, por razón contraria, una sola propiedad en un solo sujeto indica la máxima unidad; luego, si en Dios se da la máxima unidad, síguese que no hay en él pluralidad alguna.

19. Además, Dios todo lo tiene por sí mismo; luego toda persona que sea Dios, todo cuanto tiene lo tiene por sí mismo; mas sólo hay una persona que puede existir por sí misma; luego con la pluralidad del ser divino no puede coexistir la pluralidad de las personas.

20. Además, donde se da pluralidad, dase también diversidad; y donde se da diversidad, dase asimismo disminución de identidad; y donde se da defecto de identidad no hay suma unidad; luego etc.

[POR EL CONTRARIO:]

Se objeta contra esto por la autoridad y por la razón; por la autoridad de este modo:

1. En el capítulo 5 de la primera de San Juan: *Tres son los que dan testimonio en el cielo: el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo: y estos tres son una misma cosa;* digo que es absolutamente uno lo que nada tiene de añadido; luego son uno absolutamente y, por consiguiente, la trinidad no excluye a la unidad.

2. Además, San Bernardo *Al Papa Eugenio:* "Entre todas las unidades goza de la primacía la unidad en la trinidad"; mas el ser que tiene la primacía entre otros, tiene el ser en sumo grado; luego la unidad de la trinidad es la más perfecta, y por tanto coexisten la verdadera trinidad y la máxima unidad.

3. Item, pluralitas individuorum non repugnat unitati speciei, immo simul stant: ergo si natura nominet formam communem, persona vero nominat individuum sive suppositum [16]; in nullo derogat unitati essentiae trinitatis personarum.

4. Item, pluralitas naturarum non repugnat unitati personae, immo simul stant, ut patet in homine: ergo per convertentiam, pluralitas personarum in divinis non repugnat unitati essentiae vel naturae: ergo simul possunt stare sine diminutione.

5. Item, invenimus in una persona unam naturam, sicut in angelo, et invenimus in una persona tres naturas maxime diversas, sicut in Christo: ergo videtur, quod non tantum possibile sit, immo maxime congruum, reperire in una natura trinitatem personarum; hoc autem in Deo [17]: ergo etc.

6. Item, excellentior est unitas, quae in pluribus manet una, quam quae non potest sui unitatem servare nisi in una persona; sed divina unitas est excellentissima: necesse est igitur stare cum personarum pluralitate; ergo non habet oppositionem.

7. Item, ut dicit Philosophus [18], "generans non generat aliud nisi propter materiam"; sed in divinis nulla est materia: ergo generans non est aliud a genito. Nec tamen idem potest generare se ipsum: ergo si in divinis est generatio et sine materia, ergo est pluralitas personarum, non multiplicata forma.

8. Item, sicut dicit Damascenus [19], "generare est de sui substantia similem producere"; sed divina substantia est impartibilis: ergo necesse est, quod generans det genito totam substantiam: ergo non possunt distingui secundum substantiam. Et tamen distinguuntur; et non accidente, quia in divinis non est accidens: ergo persona: manet igitur distinctio in persona cum omnimoda indistinctione in natura.

9. Item, perfectior est unitas, in qua cum unitate naturae manet unitas caritatis; sed "caritas ad alium tendit" [20]: ergo includit distinctionem diligentis et dilecti: ergo si divina unitas est perfectissima, necesse est, quod habeat pluralitatem intrinsecam; nam extra se nihil habet, quod sit summe amabile.

10. Item, similitudo et aequalitas et identitas simul

[16] Cf. Boeth., *De persona et duabus naturis*, c. 1-3.
[17] Cf. Bernard., V *De consider.*, c. 9, n. 20. Natura hic cum antiquis sumitur in sensu largiore.
[18] Lib. VII *Metaph.*, tex. 28 (VI, c. 8). Idem II *De anima*, tex. 47 (c. 4), ait: «Generat autem nihil ipsum se ipsum».
[19] Lib. I *De fide orthod.*, c. 8. Cf. I *Sent.*, d. 9, q. 1 s.
[20] Gregor., I *Homil. in Evang.*, homil. 17, n. 1: «Dilectio in alterum tendit, ut caritas esse possit».

3. Además, la pluralidad de individuos no repugna a la unidad de la especie, antes bien coexisten; luego si la naturaleza indica la forma común, y la persona indica al individuo o supuesto, en nada se opone la trinidad de personas a la unidad de esencia.

4. Además, la pluralidad de naturalezas no repugna a la unidad de personas, antes bien coexisten, como se ve en el hombre; luego, en virtud de la conversión lógica, la pluralidad de personas en Dios no repugna a la unidad de esencia o naturaleza; luego pueden coexistir sin menoscabo alguno.

5. Además, hallamos la unidad de naturaleza en la unidad de persona, como en el ángel; hallamos también la unidad de persona en trinidad de naturalezas completamente distintas, como en Cristo; luego es evidente que no tan sólo es posible, antes en gran manera congruente hallar en una naturaleza la trinidad de personas; esto lo encontramos en Dios; luego etc.

6. Además, más excelente es la unidad que, al distribuirse en varios sujetos, permanece idéntica que la que no puede conservarse una sino en un solo sujeto; mas la unidad divina es excelentísima: es, por tanto, necesario que subsista juntamente con la pluralidad de personas; luego no se da oposición.

7. Además, dice el Filósofo: "El generante no engendra otro sino por medio de la materia"; mas en la divinidad no existe materia alguna; luego el generante no se distingue del engendrado; tampoco uno puede engendrarse a sí mismo; luego, si en la divinidad existe generación sin materia, se da pluralidad de personas sin multiplicación de la forma.

8. Además, como dice el Damasceno: "Engendrar es producir de su propia substancia un ser semejante"; mas como la divina substancia es indivisible, es necesario que el generante comunique toda su substancia al engendrado; luego no se pueden distinguir por la substancia. Y, no obstante lo dicho, se distinguen; no accidentalmente, porque en la divinidad no se da accidente, luego personalmente; luego existe distinción en las personas con absoluta indistinción en la naturaleza.

9. Además, más perfecta es la unidad que se conserva en la unidad de la naturaleza con la unidad de amor; mas "el amor propende hacia otro"; luego incluye distinción entre el amante y el amado; luego, si la unidad divina es perfectísima, se requiere que tenga pluralidad intrínseca, porque fuera de sí nada existe que sea sumamente amable.

10. Además, la semejanza, la igualdad y la identidad

claudunt in suo intellectu pluralitatem et unitatem; quod patet, quia "similitudo est rerum differentium eadem qualitas" [21]: ergo cum similitudo summa possit et re et intellectu esse; cum summa similitudo et identitas non possit esse nec cogitari sine unitate et cum pluralitate: ergo vel necesse est, quod simul stet summa unitas et vera pluralitas, aut nec cogitari poterit nec esse summa similitudo, ac per hoc nec aliqualis similitudo. Quodsi haec sunt impossibilia, restat, quod in Deo simul stent summa unitas et vera pluralitas.

CONCLUSIO

Summa unitas et trinitas in Deo non habent repugnantiam, sed miram concordiam et harmoniam

Respondeo:

Dicendum, quod in divinis trinitas et summa unitas non habent repugnantiam, sed miram concordiam et harmoniam, secundum quod dicit fides saluberrima; et hoc etiam potest capere anima aliquatenus per fidem purgata et elevata; alioquin difficile et impossibile est, quod intelligat, nisi prius assentiat.

Dicit igitur fides christiana, quod divina natura est una et summe una; et tamen sunt ibi tres personae, quarum una est de alia et ab alia, et ideo communicant in essentia et forma, distincta vero proprietate sua. — Haec autem videntur infidelibus incompossibilia, fidelibus autem videntur non repugnare, sed consonare. Ut autem hoc possimus intelligere, duo oportet hic notare: primum est, qualiter persona et natura notificantur; secundum est, qualiter ad productionem comparantur; primum tollit repugnantiam, secundum vero inducit consonantiam.

Sciendum igitur, quod, ut dicit Boethius *De duabus naturis et una persona* [22], quod "natura est unamquamque rem informans specifica differentia"; "persona vero est rationalis naturae individua substantia" sive, ut dicit Richardus, "incommunicabilis existentia". — Haec est ergo differentia, quod natura dicit ipsam formam, qua unumquodque est id

[21] Secundum Boeth., III *De differentiis topic.*
[22] Cap. 1 et 3.—Richard. a S. Vict., IV *De Trin.*, c. 18 et 22 ss. Cf. I *Sent.*, d. 25, a. 1, q. 1 s.

incluyen en su concepto la pluralidad y la unidad; lo cual es evidente, porque "la semejanza es una cualidad idéntica de cosas diferentes"; ahora bien, la suma semejanza puede hallarse en el objeto y en el entendimiento; la suma semejanza y la suma identidad no pueden coexistir, ni aun en el entendimiento, sino con la unidad y la pluralidad; luego o es necesario que coexistan la máxima unidad con la verdadera pluralidad o, de lo contrario, ni podría pensarse ni existir la suma semejanza, y, por tanto, ninguna semejanza. Por lo que, si esto es imposible, conclúyese que en Dios coexisten la suma unidad y la verdadera pluralidad.

CONCLUSION

La suma unidad y la trinidad en Dios no sólo no incluyen repugnancia, sino que entre ambas se da admirable concordia y armonía

Respondo:

Hase de decir que, en Dios, la trinidad y la suma unidad no sólo no incluyen la menor repugnancia, sino que concuerdan y se armonizan admirablemente, según lo que dice la fe salvífica; y esto puede también percibirlo el alma algún tanto purificada y elevada por la fe; de otro modo sería difícil e imposible entenderlo si no ha precedido el asentimiento de la fe.

Enseña, pues, la fe cristiana que la naturaleza divina es una y sumamente una; y, no obstante, se distinguen en ella tres personas, de las cuales una procede de otra y por otra, y, por lo tanto, comunican en su esencia y forma, permaneciendo, no obstante, distintas sus propiedades. — Estas verdades a los infieles parecen incompatibles; mas para los fieles no sólo no aparecen incompatibles, sino armoniosas. Para la inteligencia de esto conviene hacer notar dos cosas: la primera es cómo se define la persona y la naturaleza; y la segunda, cómo intervienen en la producción; lo primero excluirá toda repugnancia; lo segundo nos conducirá a percibir su armonía.

Conviene saber, en efecto, que, como enseña Boecio en *De duabus naturis et una persona*, que "naturaleza es la diferencia específica que informa un ser cualquiera"; "persona es una substancia individual de naturaleza racional" o, como dice Ricardo, "una existencia incomunicable". — En esto, pues, difieren: en que la naturaleza significa la forma

quod est; persona vero dicit suppositum individuum sive incommunicabile. — Propter ignorantiam harum definitionum dixerunt haeretici, quod in Christo essent duae personae, sicut duae naturae; alii, quod una natura, sicut una persona; quia non videbant harum differentiam, quam si cognovissent, vidissent, quomodo posset stare pluralitas naturarum cum unitate personae, sicut patet in quolibet homine [23]. Si ergo non repugnant, quantum est de se, pluralitas naturae et unitas personae; pari ratione versa vice non repugnat pluralitas personae et unitas naturae; si non repugnant: ergo possunt circa Deum esse.

Non solum autem habent diversam notificationem, sed diversimode comparantur ad productionem. Quoniam enim suppositi est agere per formam [24], personae est producere et produci, non naturae, sed naturae est per productionem communicari; quia igitur divina natura est impartibilis et sine omni materia, ideo non multiplicatur nec numeratur divisione nec partitione: est ergo omnino una in producto et producente. Quoniam autem nullus potest se ipsum producere, necesse est, esse pluralitatem a parte personae. Quoniam in emanatione personarum natura se habet in ratione communicabilis, persona se habet ratione producentis; propter eandem emanationem necesse est, pluralitatem esse in personis et unitatem in natura, ita quod non est ibi repugnantia, sed summa concordia. — Cum igitur nec pluralitas dividit unitatem, nec unitas confundit pluralitatem; apparet divinum esse singulariter admirabile, et mirabiliter singulare. Hoc enim sibi soli competit propter summam simplicitatem, quae non patitur, naturam habere partem nec cum materia aggregari; et ideo competit sibi soli, ac per hoc admirabiliter, quia nihil potest omnino simile reperiri. Esse ergo unum in pluribus absque omni multiplicatione et diversificatione essentiae proprie proprium est divinae naturae et eius privilegium singulare. Et hoc privilegium debet habere primum et summum unum: quia est primum et summum; ideo sic est unum, quod nullo modo potest formaliter multiplicari; sic est unum, ut non possit coarctari nec ad unum tantum suppositum restringi; sic est unum, quod non aufertur ei aeterna ratio principiandi respectu sibi coaequalis et coaeterni et perfectissimi. — Unde nullus perfecte laudat divinam unitatem, nisi pariter sibi attribuat

[23] Vide Boeth., *De persona et duabus naturis*, c. 4, 5 et 7, allegatum III *Sent.*, d. 5, a. 2, q. 2.

[24] Arist., I *De anima*, text. 64 (c. 4): «Dicere autem irasci animam, simile est, ac si quis dicat, eam texere vel aedificare; melius enim fortassis est non dicere, animam misereri aut addiscere aut cogitare, sed hominem anima». Cf. I *Sent.*, d. 5, a. 1 et 2.

misma por la que una cosa es lo que es, mientras que la persona significa el supuesto individual e incomunicable.— Por ignorar estos conceptos dijeron los herejes que en Cristo había dos personas, como había dos naturalezas; otros, que una naturaleza, como una persona; porque no veían la diferencia entre ellas, la cual si hubieran conocido, hubieran visto de qué modo pueden coexistir la pluralidad de naturalezas con la unidad de persona, como aparece en todo hombre. Si, pues, no repugna de por sí la pluralidad de naturalezas con la unidad de persona, por la misma razón y viceversa no hay contradicción entre la pluralidad de personas y la unidad de naturaleza; y, si no repugnan, pueden coexistir en Dios.

No solamente tienen distinta definición, sino que intervienen de distinto modo en la producción. Porque es propio del supuesto obrar mediante la forma, y propio de la persona y no de la naturaleza el producir y el ser producida, siendo propio de la naturaleza el ser comunicada mediante la producción. Ahora bien, la naturaleza divina es indivisible y carece de materia, y por tanto no se multiplica ni se numera por división ni partición; luego es idéntica en el producido y en el producente. Mas como ninguno puede producirse a sí mismo, debe darse pluralidad de parte de la persona. Y por cuanto en la emanación de las personas la naturaleza es lo que se comunica y la persona es la que produce, por razón de la misma emanación se concluye a la pluralidad de personas y a la unidad de naturaleza, de tal modo que no sólo no se da entre ellas repugnancia, sino admirable concordia o armonía. — Por tanto, ni la pluralidad divide la unidad, ni la unidad desfigura la pluralidad; por lo que aparece el ser divino singularmente admirable y admirablemente singular. Esta propiedad a él solo compete en virtud de su simplicidad suma, a la cual repugna una naturaleza compuesta de partes o unida a la materia; y, por lo tanto, a él solo conviene de modo admirable, ya que nada puede asemejársele. Luego el ser uno en muchos sin multiplicación ni diversificación de la esencia es exclusivamente propio de la naturaleza divina y singular privilegio suyo. De este privilegio debe estar dotada la unidad primera y suma: por ser primera y suma, de tal manera es una, que no puede en modo alguno ser multiplicada formalmente; de tal manera es una, que no puede ser limitada ni a un supuesto solo circunscrita; de tal manera es una, que su unidad no la impide ser principio eterno de otro ser igual, coeterno y perfectísimo. — Síguese de todo lo dicho que ninguno alaba perfectamente la unidad divina si al mismo tiempo no le atribuye la trinidad; y nadie da culto perfecto a un

trinitatem; nec aliquis perfecte colit unum Deum, nisi fideliter profiteatur, ipsum esse trinum [25]. — Unde concedendae sunt rationes, quae hoc ostendunt.

[SOLUTIO OBIECTORUM]

1. Ad illud quod primo obiicitur, dicendum, quod duplex est forma: una, quae multiplicatur in pluribus suppositis [26], et in tali forma non potest simul stare perfecta unitas et suppositorum pluralitas. Alia est forma, quae non habet in pluribus suppositis numerari, cuiusmodi est forma deitatis; et quia talis forma nullo modo numeratur per pluralitatem suppositorum: ideo simul stat cum illa vera pluralitas et summa unitas, quod insinuat nomen trinitatis, in quo clauditur unitas naturae cum pluralitate.

2. Ad illud quod obiicitur, quod magis est unum quod est unum substantia et proprietate etc.; dicendum, quod duplex est proprietas, scilicet absoluta et respectiva. Si de absoluta intelligatur, veritatem habet; si vero de respectiva, non habet veritatem, pro eo quod pluralitas quantum ad proprietatem respectivam non ponit diversitatem in re et natura, nec quantum ad essentiam nec quantum ad esse, sed solum dicit variam habitudinem, quae non est incompossibilis cum summa unitate, sicut per exempla potest ostendi in puncto et unitate.

3. Ad illud quod obiicitur, quod quanto aliquid est magis unum, tanto magis est indivisum; dicendum, quod indivisio in definitione unius excludit divisionem illam, quae est totius in partes; unitas autem trinitatis non comparatur ad pluralitatem personarum, sicut totum ad partes, quia tota deitas est in singulis personis plenissime et perfectissime; et ideo personalis distinctio non repugnat indivisioni, quae reperiri habet in summe uno.

4. Ad aliud, quod magis est unum quod est unum re et ratione etc.; dicendum, quod duplex est ratio: una, quae addit aliquid reale differens a re, cuiusmodi est ratio secundum id quod est. Alia ratio non addit aliquid differens secundum id quod est, sed solum ratione eius ad quod est; et hoc modo posita propositio non habet veritatem, quia talium rationum pluralitas nihil diminuit de summa unitate essentiae vel naturae.

5. Ad illud quod obiicitur, quod quaecumque uni et eidem sunt eadem, inter se sunt eadem; dicendum, quod

---

[25] Cf. quaest. praeced.

[26] Cuiusmodi est universale i. e. quod in pluribus esse et de pluribus praedicari natum est. Cf. Arist., I *Periherm.*, c. 5 (c. 7).

solo Dios si al mismo tiempo no confiesa fielmente que ese mismo Dios es trino. — Luego se han de conceder las razones que demuestran esta verdad.

[SOLUCIÓN DE LAS OBJECIONES]

1. A lo que primeramente se objeta, hase de decir que existe una doble forma: una que se multiplica en muchos supuestos, y con tal forma no puede coexistir la unidad perfecta y la pluralidad de supuestos. Hay otra forma que no tiene la propiedad de ser numerada en muchos supuestos, cual es la forma de la deidad; y porque tal forma de ningún modo es numerada por la pluralidad de supuestos, pueden coexistir la verdadera pluralidad y la suma unidad, lo que da a conocer el nombre de trinidad, en el que se significa la unidad de naturaleza con la pluralidad de personas.

2. A lo que se objeta que ser uno en la substancia y en la propiedad es más perfecto que serlo en una de las dos solamente, hase de decir que existe una doble propiedad, a saber, absoluta y relativa. Si se entiende de la absoluta, es verdad; mas no si se entiende de la relativa, porque la pluralidad en la propiedad relativa no incluye diversidad ni en la cosa ni en la naturaleza, ni en cuanto a la esencia ni en cuanto al ser, sino solamente diversa relación, la cual no es incompatible con la suma unidad, como se puede demostrar por los ejemplos del punto y de la unidad.

3. A lo que se objeta que tanto mayor es la unidad de una cosa cuanto es en sí más indivisa, hase de decir que la indivisibilidad en la definición de la unidad excluye la división del todo en sus partes; mas la unidad de la trinidad no dice relación con la pluralidad de personas, como se relaciona el todo con sus partes, porque toda la deidad está plenísima y perfectísimamente en cada una de las personas; y, por tanto, la distinción personal no repugna a la indivisión, la cual se ha de encontrar en la suma unidad.

4. A lo que se objeta que el que es uno con unidad real y de razón, etc., hase de decir que la palabra razón admite dos acepciones, una que añade alguna realidad diferente de la cosa, como sería un elemento esencial de la misma. La segunda nada diferente añade en cuanto a la esencia, sino tan sólo la razón de relación; y entendida de este modo la proposición, no es verdadera, porque la pluralidad de tales razones en nada disminuye la suma unidad, así de esencia como de naturaleza.

5. A lo que se objeta que dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí, hase de decir que esta regla se

illud intelligitur de identitate in supposito; et hinc est, quod licet sit minor unitas dignativa, quae est in Christo, quam unitas trinitatis, quae est in Deo; praedicatur tamen homo de Deo, et Deus de homine ratione unitatis personae; non tamen praedicatur Filius de Patre, vel Pater de Filio ratione unitatis naturae, impediente suppositorum distinctione [27]. — Vel potest dici, quod illa maxime non deficit, si intelligatur de eodem genere unitatis, sed si transfertur ad aliud unitatis genus, nec recte nec sane accipitur illius propositionis intellectus. Non enim sequitur, quodsi aliqua sunt unum alicui identitate generis, quod propter hoc personae sint eaedem numero inter se. Per hunc etiam modum in proposito intelligendum est, quod etsi essentia et persona sint unum essentialiter, non tamen sequitur, quod sint inter se unum personaliter; sed sufficit, quod inter se essentialem habeant unitatem.

6. Ad illud quod obiicitur, quod in praedicatione formali, multiplicato subiecto, multiplicatur praedicatum; dicendum, quod illud habet veritatem, quando multiplicatio subiecti fit per additionem sive diversitatem formalem; tunc enim necesse est, ad multiplicationem subiecti fieri multiplicationem praedicati. Non sic autem est in proposito; plurificatio enim personarum non est plurificatio formalis nec per additionem alicuius qualitatis absolutae, sed per solam originem et emanationem respectivam.

7. Ad illud autem quod obiicitur, quod forma syllogistica non fallit in propositionibus per se veris; dicendum, quod licet in divinis non sit accidens per inhaerentiam, nihilominus tamen, quia ibi sunt varii modi dicendi; scilicet secundum substantiam et relationem, ita quod "substantia continet unitatem, et relatio multiplicat trinitatem" [28]: hinc est, quod quantum ad hoc unus istorum modorum praedicandi seu dicendi est extraneus alteri; et hoc sufficit ad introducendum fallaciam accidentis.

8. Ad illud quod obiicitur, quod multiplicato definito, multiplicantur definientia; dicendum, quod illud habet veritatem de illis quae cadunt in definitione formali et in recto; natura autem cadit in definitione personae in obliquo, substantia vero, secundum quod cadit in definitione personae, idem est quod hypostasis, quae plurificatur in divinis sine plurificatione essentiali [29].

---

[27] Cf. Bernard., V *De consider.*, c. 8, n. 18, et c. 9, n. 20 s.—De seq. solut. vide Arist., VII *Topic.*, c. 1: «Quia multipliciter idem dicitur, considerandum, si secundum alium aliquem modum eadem sunt; nam specie vel genere eadem non necesse est numero eadem esse». Cf. I *Sent.*, d. 34, q. 1, ad 6.

[28] Boeth., *De Trin.*, c. 6.—De modis dicendi cf. I *Sent.*, d. 26, q. 1; de inhaerentia ibid., d. 5, a. 1, q. 1, ad 2, et d. 34, q. 2.

[29] Cf. I *Sent.*, d. 25, a. 1, q. 2, ad 3.

entiende de la identidad en el supuesto, lo que explica que, siendo menor la unidad dignativa en Cristo que la unidad de la trinidad en Dios, no obstante se predica el hombre de Dios y Dios del hombre por razón de la unidad de la persona; y no se predica del Padre el Hijo, ni el Padre del Hijo, por razón de la unidad de la naturaleza, impidiéndolo la distinción de los supuestos. — También puede decirse que esta regla no claudica si se entiende del mismo género de unidad; mas si se aplica a otro género de unidad, ni lógica ni realmente se percibe la inteligencia de aquella proposición. Pues no se concluye que, si varias cosas son iguales a una tercera con identidad genérica, las personas sean idénticas con identidad numérica. De este modo hase de entender en este caso, pues aunque la esencia y la persona sean una misma cosa esencialmente, no se sigue que sean entre sí una misma cosa personalmente, pues basta que entre sí tengan unidad de esencia.

6. A lo que se objeta que según la regla que dice que, cuando un predicado se predica formalmente de un sujeto, al multiplicarse éste se multiplica aquél, hase de decir que es verdad cuando la multiplicación del sujeto se hace por adición o diversidad formal; pues en este caso es necesario que la multiplicación del sujeto lleve consigo la del predicado. Pero no sucede así en la cuestión que se propone; porque la pluralidad de las personas no se funda en la pluralidad o multiplicidad formal, ni en la adición de cualidad absoluta alguna, sino en sólo el origen y emanación respectiva.

7. A lo que se objeta que la forma silogística no yerra en las proposiciones por sí mismas evidentes, hase de decir que aun cuando en Dios no haya accidente alguno inherente, sin embargo, porque se dan en El varios modos de enunciación, a saber, según la substancia y según la relación, de tal manera "que la substancia comprende la unidad y la relación multiplica la trinidad", de aquí se sigue que en este caso ambos modos de enunciar son extraños entre sí, lo cual basta para que se introduzca el sofisma llamado falacia de accidente.

8. A lo que se objeta que al multiplicarse lo definido se multiplica también la definición y sus elementos, hase de decir que es verdad cuando se trata de cosas que caen bajo la definición formal y directamente; pero la naturaleza cae bajo la definición de persona indirectamente; la substancia, empero, en cuanto cae bajo la definición de persona, se identifica con la hipóstasis, que se multiplica en Dios sin que se multiplique su esencia.

9. Ad illud quod obiicitur, quod persona aut dicitur secundum substantiam, aut secundum relationem etc.; dicendum, quod persona nihil aliud est quam "hypostasis proprietate distincta" [30], et ideo dicitur secundum relationem intrinsecam et secundum substantiam non communem, sed propriam; et ideo non sequitur, quod solum sit ibi pluralitas relationum, nec quod sit ibi diversitas naturarum propter plurificationem divinarum personarum.

10. Ad illud quod obiicitur, quod persona et essentia, cum sit una, aut unitate eadem, aut alia et alia; dicendum, quod nec omnino eadem nec omnino alia, sed eadem re, non eadem ratione, quia, secundum quod dicit Augustinus [31], "alio est Deus et alio est Pater", non quia inter deitatem et paternitatem sit differentia secundum essentiam vel secundum esse, sed secundum se habendi rationem, quia Pater dicitur ad alterum, essentia vero minime.

11. Ad illud quod obiicitur, quod productio non competit personae nisi ratione naturae; dicendum, quod productio respicit personam ut in ratione subiecti et principii et obiecti sive termini, et ideo necessario vera productio facit, personam plurificari; naturam autem respicit ut rationem producendi et sicut illud quod per productionem communicatur; et quia in illa productione totum datur, quod habetur, nec amittitur, cum datur: ideo licet persona plurificatur, tamen natura non multiplicatur.

12. Ad illud quod obiicitur, quod summa simplicitas excludit compositionem in natura et persona; dicendum, quod simplicitas summa excludit compositionem ex aliis et cum alio [32]; et ideo non potest stare cum compositione nec naturae nec personae; summa autem unitas naturae non excludit nisi diversitatem essentialem: et ideo non est incompossibilis cum personali pluralitate, ac per hoc non est simile hinc et inde.

13. Ad illud quod obiicitur, quod in divino esse aut debet esse distinctio perfectissima, aut nulla; dicendum, quod distinctio dicitur perfecta dupliciter: vel intensive, vel completive. Primo modo non oportet quod ponatur in Deo, sed secundo; et sic est ibi, quia tanto perfectior est res, quanto minus ab unitate recedit. Quia igitur pluralitas illa non re-

[30] De hac magistrali definitione personae vide I *Sent.*, d. 25, a. 1, q. 2, ad 4. Ibid., q. 1, haec solutio fusius exponitur; de diversis opinionibus doctorum cf. III *Sent.*, d. 5, a. 2, q. 2, scholion.

[31] Lib. VII *De Trin.*, c. 6, n. 11, et *Enarrat. in Ps. 68*, serm. 1, n. 5.

[32] Vide I *Sent.*, d. 8, p. 2, q. 2, in corp. De ipsa solut. cf. ibid., q. 1, ad 2 ss.

9. A lo que se objeta que la persona se define o por la substancia o por la relación, hase de decir que persona no es otra cosa que una "hipóstasis, que se distingue por la propiedad"; y por eso se predica en virtud de una relación intrínseca y de la substancia no común, sino propia; por lo cual no se sigue que haya sólo pluralidad de relaciones, ni se sigue que haya diversidad de naturalezas a causa de la pluralidad de las personas divinas.

10. A lo que se objeta que la persona es la esencia, porque son una misma cosa con idéntica o diversa unidad, hase de decir que lo son según cierta especie de unidad, que ni es absolutamente idéntica ni absolutamente diversa; o sea, son una misma cosa según la misma unidad real, pero diversas con distinción que introduce la razón que las considera, porque, según lo que dice San Agustín, "por un concepto es Dios y por otro es Padre", no porque entre la deidad y la paternidad haya diferencia esencial o real, sino de razón, porque se llama Padre en cuanto referido a otro, referencia que no se incluye en la esencia.

11. A lo que se objeta que la producción no compete a la persona sino por razón de la naturaleza, hase de decir que la producción dice relación a la persona considerada bien como sujeto y principio, bien como objeto o término; por tanto, necesariamente la verdadera producción hace que la persona se multiplique; mas la producción dice relación a la naturaleza en cuanto que ésta es razón de la producción y como aquello que por la misma producción se comunica. Y puesto que en la producción se comunica enteramente el ser y nada se pierde al comunicarse, síguese que, aun cuando la persona se multiplique, no se multiplica la naturaleza.

12. A lo que se objeta que la suma simplicidad de Dios excluye no sólo la composición en la naturaleza, sino también en la persona, hase de decir que la suma simplicidad excluye la composición de diversos elementos y con otro ser; y por eso no puede compaginarse con la composición de naturaleza ni de persona; pero la unidad suma de naturaleza excluye sólo la diversidad esencial, y, por tanto, no es incompatible con la pluralidad personal; por lo que no hay paridad entre un caso y otro.

13. A lo que se objeta que en el ser divino o no existe distinción o, si existe, es perfectísima, hase de decir que la distinción perfecta se toma en dos sentidos: intensiva y completiva. La primera no debe ponerse en Dios, pero sí la segunda; y ésta se halla, porque tanto más perfecta es una cosa cuanto menos se aleja de la unidad. Ahora bien, como esta pluralidad no se aleja de la unidad suma, síguese que

cedit ab unitate summa, hinc est, quod ipsa sola est pluralitas simul vera et perfectissima [33].

14. Ad illud quod obiicitur, quod unitas et veritas supra se reflectuntur; dicendum, quod illud habet veritatem in singulari, et non in plurali. Cum autem comparatur veritas ad pluralitatem, et e converso, hoc non est singulariter, sed pluraliter; et ideo non est ibi consequentiae necessitas. Cum enim dicitur vera pluralitas in divinis, verum nihil aliud dicit quam expressionem pluralitatis, quae est in suppositis; sed cum e converso dicitur plurificata veritas, insinuatur multiplicatio in ipsa veritate et essentia divina.

15. Ad illud quod obiicitur, quod aliud verum est Patrem generare, et aliud Spiritum sanctum procedere; dicendum, quod si intelligitur de veritate complexi, qualis est veritas orationis vel dicti, sic plura sunt vera et plures articuli. Si autem loquatur de veritate incomplexi, quae est veritas rei, sic, quia Patrem generare, et Filium generari, et Spiritum sanctum procedere, non est aliud quam Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse, et unum est in eis esse; omnino unica est veritas secundum rem [34].

16. Ad illud quod obiicitur, quod aut est eiusdem unitatis repetitio, aut non; dicendum, quod est eiusdem unitatis repetitio, sed non circa eundem, immo circa alium et alium, et ideo non est ibi nugatio nec unitatum aggregatio; et ideo sic est ibi plurificatio, quod nulla est ibi summae unitatis diminutio. Et pro tanto intelligendum est illud verbum Boethii *De Trinitate* [35], quod dicit, quod "sic est Deus trinus, ac si dicatur sol, sol, sol"; quod simile est ratione iterationis unitatis illius, sed dissimile, quia unitas trinitatis iteratur circa alium et alium, unitas vero solis circa unum; et ideo realis trinitas est in Deo, quamvis nulla in sole.

17. Ad illud quod obiicitur, quod pluralitas est reducibilis ad unitatem; dicendum, quod pluralitas, quae dicit defectum a summa unitate, comparatur ad ipsam unitatem sicut ad principium et causam; et haec reducitur ad unitatem reductione propria, quae est effectus in causam, et talis pluralitas non est in divino esse. Pluralitas autem, quae non dicit defectum a summa unitate, non indiget reduci, quia

[33] Cf. Dionys., *De div. nomin.*, c. 13, § 2-4.
[34] Vide III *Sent.*, d. 24, a. 1, q. 3.
[35] Cap. 3.

ella sola es la pluralidad verdadera y juntamente la más perfecta.

14. A lo que se objeta que la unidad y la verdad mutuamente se reflejan, hase de decir que es verdad tomado en singular, mas no en plural. Pues cuando se ponen en relación la verdad y la pluralidad y viceversa, no se establece comparación de un singular con otro, sino de un singular con un plural, por lo cual la consecuencia no es necesaria. Cuando se afirma que en Dios hay pluralidad verdadera, al decir verdadera no se hace más que expresar el concepto de pluralidad que hay en el supuesto; mas cuando, por el contrario, se dice que la verdad está multiplicada, se quiere insinuar que se da multiplicación en la verdad y también en la divina esencia.

15. A lo que se objeta que son dos cosas verdaderas que el Padre engendre y que el Espíritu Santo proceda, hase de decir que si se entiende de la verdad del juicio, cual es la verdad de una oración o dicción, entonces tantas son las cosas verdaderas cuantos los artículos o proposiciones. Si, por el contrario, se trata de la verdad de un término o de la verdad real, entonces decir que el Padre engendre, que el Hijo sea engendrado y que el Espíritu Santo proceda, no es otra cosa que decir que el Padre, y el Hijo, y el Espíritu Santo existen, y que uno mismo es en ellos el ser; de donde se colige que es absolutamente una la verdad real.

16. A lo que se objeta que la trinidad o nace de la repetición de la misma unidad o de la adición de una diversa, hase de decir que se da repetición de una misma unidad, mas no según el mismo respecto, sino según respectos diversos, y por tanto no hay un superfluo juego de palabras ni simple agregación de unidades; por lo que de tal manera se da la multiplicación, que no es incompatible con la unidad suma. Y así se han de entender aquellas palabras de Boecio en su libro *De Trinitate,* cuando dice que "de tal manera es Dios trino, como si por tres veces repitiéramos sol, sol, sol"; lo cual es semejante a causa de la repetición de aquella misma unidad; pero diverso, porque la unidad de la trinidad se repite con relación a diversos sujetos, y, en cambio, la unidad del sol se repite respecto al mismo sujeto, por lo que la trinidad en Dios es real, y no en el sol.

17. A lo que se objeta que toda pluralidad es reductible a la unidad, hase de decir que la pluralidad, que significa deficiencia de la unidad suma, se relaciona con la unidad como con su principio y causa, y ésta se reduce a la unidad por reducción propia, cual es la del efecto a la causa; pero esta pluralidad no se da en el ser divino. Empero, la pluralidad que no dice defecto de la suma unidad no precisa ser reducida, por cuanto ella misma es unidad suma; no obs-

ipsa est summa unitas; nihilominus tamen, secundum quod ibi ponitur emanatio divinarum personarum a prima sicut a principio, sic et hoc modo non repugnat reductio ad illam sicut ad principium, a quo producuntur [36].

18. Ad illud quod obiicitur, quod plura in pluribus dicunt summam distinctionem vel diversitatem; dicendum, quod licet secundum rationem extrinsecam magis videatur repugnare unitati summae pluralitas naturae in pluralitate personae; tamen secundum rem et intrinsecam rationem magis repugnat pluralitas naturarum circa unum suppositum, quod ex illis constituitur, cum redditur compositum et minus unum, quam si in pluribus suppositis plures naturae reperirentur, sicut patet in natura angelica et humana; et ideo, quia summa est in Deo unitas, ideo nobiliori et excellentiori modo ponitur per hoc, quod ponitur una natura in pluribus suppositis non multiplicata, quam si poneretur una natura in una persona.

19. Ad illud quod obiicitur, quod quidquid Deus habet habet a se; dicendum, quod verum est, quia divina essentia a nulla alia potest principiari; sed ex hoc non sequitur, quod quidquid persona habet habeat a se; unde sicut non sequitur: essentia non producitur, ergo persona non producitur; sic nec praedicta ratio concludit.

20. Ad illud quod obiicitur, quod ubi pluralitas, ibi diversitas; dicendum, quod, sicut patet ex praedictis, pluralitas illa proprie non inducit diversitatem, quae attenditur secundum formam, substantiam et naturam; et ideo nihil diminuit de summa unitate et identitate, quae consistit in hoc, quod tres personae summam habent unitatem essentiae ac naturae.

QUAESTIO III

Utrum simul stent trinitas et summa simplicitas

Consequenter quaeritur, utrum simul stent trinitas et summa simplicitas; et circa hoc quaeruntur duo.

Primum est, utrum divinum esse sit simplicissimum.

Secundo, utrum simul stent trinitas et summa simplicitas.

[36] Quo sensu dicit August. (IV *De Trin.*, c. 20, n. 29), Patrem esse principium totius Trinitatis. Cf. I *Sent.*, lit. Magistri, d. 15, c. 9, et ibid., *Comment.*, p. 2, dub. 6.

tante, como se afirma que hay emanación de las divinas personas respecto de la primera como de su principio, del mismo modo no repugna que se reduzca a ella como al principio del que proceden.

18. A lo que se objeta que muchas propiedades en muchos sujetos incluyen la máxima distinción o diversidad, hase de decir que aun cuando parezca que, según una razón extrínseca, repugna más con la suma unidad la pluralidad de naturalezas en pluralidad de personas, no obstante, realmente, y según una razón intrínseca, más repugna la pluralidad de naturalezas en un solo supuesto constituído por ellas, porque la composición perjudica su unidad, que la pluralidad de naturalezas en pluralidad de supuestos, como acontece en la naturaleza angélica y en la humana; y como en Dios hay suma unidad, por eso es más noble y excelente admitir una naturaleza no multiplicada en muchos supuestos, que una naturaleza en una sola persona.

19. A lo que se objeta que Dios todo lo tiene por sí mismo. hase de decir que es cierto, porque la esencia divina no puede tener su principio en otro; de lo que no se sigue que lo que la persona tiene lo tenga por sí misma; por lo que así como no se sigue: la esencia no es producida, luego tampoco lo es la persona, tampoco concluye rectamente el argumento aducido.

20. A lo que se objeta que donde se da pluralidad dase también diversidad, hase de decir que, como se deduce claramente de lo dicho, la pluralidad substancial, formal y natural no induce propiamente diversidad, y, por lo tanto, en nada atenta contra la suma unidad e identidad, que consiste en que las tres personas posean unidad suma esencial y natural.

CUESTION III

Si pueden coexistir la trinidad y la suma simplicidad

A continuación se inquiere si pueden coexistir la trinidad y la suma simplicidad; y acerca de esto se plantean dos cuestiones:

La primera, si el ser divino es simplicísimo.

La segunda, si coexisten en él la trinidad y la suma simplicidad.

ARTICULUS I

Utrum divinum esse sit simplicissimum

Circa primum sic proceditur et ostenditur, quod divinum esse sit simplicissimum.

1. Augustinus, secundo *Confessionum*[1]: "Te simplicius nihil reperitur": ergo est simplex in termino, ergo et in summo, ergo est simplicissimum.

2. Item, decimo tertio *Confessionum*[2]: "Tu solus simplex es, cui non est aliud vivere, et aliud bene vivere": idem ergo est in Deo esse et bene esse; sed in quo sunt haec eadem, nulla est compositio, sed summa simplicitas: ergo etc.

3. Item, omne simpliciter primum est simplicissimum; sed divinum esse est huiusmodi: ergo etc. Maior probatur: quia compositum est posterius componente, et simplex prius composito[3]: causa ergo praedicati est in subiecto in praedicta propositione: ergo est vera per se. Minor est manifesta, quia Deus est ens a se ipso, nam si aliunde haberet esse, iam illud esset sibi Deus, non ipse. Et rursus, si est stare et non est abire in infinitum, necesse est ponere, ens quoddam esse primum omnium.

4. Item, omne simpliciter necessarium est simplicissimum; sed divinum esse est simpliciter necessarium: ergo etc. Maiorem probant Avicenna et Algazel in suis *Metaphysicis*[4]; nam simpliciter necessarium est omnino independens et incorruptibile: omne autem compositum dependet a componentibus et in illa, quantum est de sui natura, est resolubile. Minor est manifesta, quia altera pars contrarietatis nobilior attribuenda est Deo: ergo cum nobilius sit simpliciter necessarium quam possibile sive contingens; videtur etc.

5. Item, omne nobilissimum est simplicissimum; sed divinum esse est huiusmodi: ergo etc. Minor est manifesta;

[1] Cap. 6, n. 13: «Te simplicius quidquam non reperitur».—Dictio *simplex in termino* est secundum Gilbert. Porret., *De sex principiis*, c. ult.; et significat superlativum (simplicissimus).—De hac quaest., cf. I *Sent.*, d. 8, p. 2, q. 1 s.

[2] Cap. 3, n. 4: «Solus simpliciter es... et aliud beate vivere».

[3] Arist., II *De caelo et mundo*, text. 22 (c. 4): «Prius natura in unoquoque genere est unum multis et simplex composito».

[4] Avicenna, *Metaph.*, tr. 1, c. 8, et tr. 8, c. 4 ss.; Algazel, I *Philos.*, tr. 2, c. *De esse possibile et esse debitum*: «Si pendet (esse), vocamus illud possibile; si vero non pendeat, vocamus debitum per se, quod est necessarium per se; de quo duodecim dicenda sunt: primum quod non est accidens... quod non est corpus; et hoc duobus modis: uno, quod omne corpus divisibile est secundum quantitatem in partes: igitur totalitas eius pendet ex partibus eius... et idcirco non potest concedi, necesse esse componi ex partibus».

ARTICULO I

Si el ser divino es simplicísimo

Acerca de lo primero se procede así, y se demuestra que el ser divino es simplicísimo.

1. San Agustín, en el libro II de las *Confesiones:* "Más simple que tú nada se encuentra"; es, por consiguiente, simple en el último término de la simplicidad; luego también en grado sumo; luego es simplicísimo.

2. Además, en el libro XIII de las *Confesiones:* "Tú solo eres simple, en quien no se diversifican el vivir y el bien vivir"; por consiguiente, en Dios se identifican el ser y el bien ser; mas en el ser en quien estas cosas se identifican, no se halla composición alguna, sino simplicidad suma; luego etc.

3. Además, el ser que es absolutamente primero es simplicísimo; ahora bien, tal es el ser de Dios; luego etc. Pruébase la mayor, porque lo compuesto sigue a sus componentes y lo simple precede a lo compuesto; por consiguiente, la razón del predicado hállase contenida en el sujeto de dicha proposición, la cual es por sí misma verdadera. La menor es evidente, porque Dios existe por sí mismo, pues si tuviera la existencia recibida de otro, éste sería Dios, y no aquél. Además, si es preciso llegar a un término y no es posible progresar hasta lo infinito, es necesario afirmar que algún ser es el primero de todos.

4. Además, el ser que es absolutamente necesario es simplicísimo; mas el ser divino es absolutamente necesario; luego etc. La mayor la prueban Avicena y Algacel en sus *Metafísicas;* pues lo que es absolutamente necesario es totalmente independiente e incorruptible; y, por el contrario, todo lo que es compuesto depende de sus componentes y, cuanto es de sí, es resoluble en ellos. La menor es evidente, porque, entre dos propiedades contrarias, aquella que es más noble debe atribuirse a Dios; luego como es más noble lo absolutamente necesario que lo posible o contingente, es evidente etc.

5. Además, el ser que es nobilísimo es simplicísimo; mas tal es el ser divino; luego etc. La menor es evidente;

maior probatur, quia nobilissimo sunt attribuendae conditiones nobilitatis in summo, alioquin non esse nobilissimum; sed simplicitas est conditio spectans ad nobilitatem, ut patet: ergo necesse est, quod ponatur esse in Deo omnino in summo.

6. Item, omne potentissimum est simplicissimum; divinum esse est potentissimum: ergo etc. Minor manifesta est, quia ideo dicitur Deus, quia omnipotens. Maior probatur, quia "virtus unita plus est infinita", secundum quod dicitur in libro *De causis* [5]: ergo virtus infinitissima est unitissima, ergo simplicissima; sed non est virtus simplicissima nisi etiam substantia sit talis: ergo etc.

7. Item, omne quod est quidquid habet, est simplicissimum [6]; sed Deus est quidquid habet; ergo etc. Maior patet, quia si esset compositio aliqua, neutrum illorum esset alterum. Minor patet per inductionem et rationem: quia Deus habet sapientiam, aut igitur est sapientia, aut non, et sic de aliis, exceptis relativis. Si est sapientia, habeo propositum; si non, et est sapiens sapientia: ergo est sapiens alio, quam sit ipse: ergo si ab alio habet sapientiam, ab alio etiam habet perfectionem: ergo non est Deus etc.

8. Item, omne perfectissimum est simplicissimum; sed divinum esse est huiusmodi: ergo etc. Minor manifesta est, quia nulla conditio magis est consona divino esse quam perfectio. Maior probatur: quia perfectius est quod ipsum totum et secundum se totum est perfectio, quam id quod habet in se aliquid perfectibile; sed omne compositum vel componibile habet in se aliquid perfectibile: ergo impossibile est, quod aliquid sit summe perfectum, nisi etiam sit simplicissimum: ergo idem quod prius.

9. Item, omne compositum est mutabile: ergo a destructione consequentis [7], omne immutabile est simplex, et simpliciter immutabile est omnimode simplex; sed divinum esse est omnino immutabile, quia nec in melius nec in aequale nec in peius mutari potest, cum sit omnino summum bonum: ergo divinum esse est simplicissimum.

10. Item, quanto aliquid magis est simplex, magis est unum; sed divinum esse summe est unum, sicut fuit in praecedentibus ostensum [8]: ergo necesse est, divinum esse simpliciter esse simplicissimum.

---

[5] Propos. 17.

[6] Secundum August., XI *De civ. Dei*, c. 10, n. 2, et Boeth., in libro *Quomodo substantiae in eo, quod sint, bonae sint* etc., ac *De Trin.*, c. 2.—De probatione *minoris* vide August., VII *De Trin.*, c. 1, n. 1 ss.

[7] Boeth., III *De differentiis topic.*: «Posito antecedenti, comitari quod subsequitur; perempto consequenti, perimi quod antecedit».

[8] Quaest. 2, a. 1.

la mayor se prueba, porque al ser nobilísimo han de atribuirse en grado sumo las cualidades de la nobleza; de lo contrario, no sería nobilísimo; mas la simplicidad es cualidad que corresponde a la nobleza, como es patente; luego es necesario afirmar que existe en Dios en grado sumo.

6. Además, el ser que es potentísimo es simplicísimo; el ser divino es potentísimo; luego etc. La menor se prueba, porque el nombre de Dios le viene de su omnipotencia. La mayor se prueba, porque "la potencia, cuanto más unificada, es más infinita", según se dice en el libro *De causis;* luego la potencia en máximo grado infinita es en grado máximo unificada, luego es también en grado máximo simple; mas no hay potencia simplicísima si no es simplicísima también la substancia; luego etc.

7. Además, el ser en quien se identifica el ser y el haber, es simplicísimo; ahora bien, Dios se identifica con todo cuanto tiene; luego etc. La mayor es patente, porque si hubiera alguna composición, un componente se distinguiría del otro. La menor se prueba por inducción y por raciocinio; puesto que Dios posee la sabiduría, o es la misma sabiduría o no; y del mismo modo se arguye partiendo de los demás atributos, exceptuados los relativos. Si Dios es la sabiduría, tengo lo que buscaba; si no lo es, y es sabio por sabiduría, es sabio por algo diverso de sí mismo; luego si la sabiduría la ha recibido de otro, también de otro ha recibido la perfección; luego no es Dios etc.

8. Además, el ser que es perfectísimo es simplicísimo; mas tal es el ser divino; luego etc. La menor es manifiesta, porque ningún atributo es más conforme al ser divino que la perfección. La mayor se prueba: porque más perfecto es lo que todo y totalmente es por sí mismo perfecto, que lo que incluye en sí algo de perfectible; mas todo lo que es compuesto y capaz de composición incluye en sí algo de perfectible; luego es imposible que un ser sea en sí perfectísimo, si a la vez no es también simplicísimo: síguese la misma conclusión que antes.

9. Además, el ser que es compuesto es mutable; luego, por negación del consiguiente, el ser que es inmutable es simple, y el que es absolutamente inmutable es absolutamente simple; mas el ser divino es totalmente inmutable, porque no puede cambiar, ni hacia algo mejor, ni hacia algo igual, ni hacia algo peor, porque es totalmente el sumo bien; luego el ser divino es simplicísimo.

10. Además, cuanto es algo más simple, tanto es más uno; ahora bien, el ser divino es en grado sumo uno, como se ha demostrado anteriormente; luego necesariamente el ser divino es absolutamente simplicísimo.

CONTRA:

1. Anselmus [9]: Quidquid competit Deo competit ei in summo; sed divinum esse differt ab esse creato: ergo summe differt. Sed quanto aliquid pluribus differentiis differt, tanto magis differt et tanto magis est compositum: ergo necesse est, divinum esse summe esse compositum.

2. Item, simplicius est esse omnino abstractum a supposito quam concretum; sed divinum esse non est abstractum, sed concretum cum supposito, quia in divino esse est vera deitas et vera hypostasis deitatem habens: ergo etc. — Si dicas, quod differunt sola ratione; aut rationi illi respondet aliquid rei, aut nihil: si aliquid, habeo propositum; si nihil: ergo totum vanum et falsum.

3. Item, quod nobilitatis est in creatura attribuendum et Creatori [10]; sed creatura, quanto magis composita, tanto magis accedit ad conditionem nobilitatis; sicut patet in homine, qui est perfectissimus creaturarum, quae sunt in universo, qui etiam est Dei imago: videtur ergo etc.

4. Item, in formis ordinatis forma, quae se habet ex additione, est actualior, sicut patet in forma generis et speciei, quia actualior est forma speciei; sed quod se habet ex additione est compositum: ergo compositio attestatur maiori actualitati et completioni. Cum igitur divinum esse sit actualissimum et completissimum: ergo est compositissimum.

5. Item, proprietates divini esse sunt unitas et veritas et bonitas: aut ergo idem est veritas quod substantia, aut non. Si omnino idem: ergo veritas non est magis proprietas substantiae quam e converso, quod absurdum est; si non omnino idem: ergo aliquid addit: ergo est aliqua compositio.

6. Item, aut est idem veritas et bonitas, aut non. Si idem: ergo vestigium bonitatis est vestigium veritatis, quod falsum est; si vero aliquo modo differunt: ergo illud, in quo sunt, aliquo modo est compositum. — Si dicas, quod ratione differunt; quaeritur tunc, qui subsit illi rationi.

7. Item, actus diversificantur per obiecta [11]; sed anima

[9] *Monolog.*, c. 16: «Sed palam est, quia quodlibet bonum summa natura sit, summe illud est. Illa igitur est summa essentia, summa vita» etc.
[10] Cf. Anselm., *Monolog.*, c. 15.
[11] Secundum Arist., II *De anima*, text. 33 (c. 4).

POR EL CONTRARIO:

1. San Anselmo: Lo que a Dios corresponde, le corresponde en grado sumo; mas el ser divino difiere del ser creado; luego difiere en grado sumo. Ahora bien, cuanto alguna cosa difiere de otra por mayor número de diferencias, tanto más difiere y tanto es más compuesta; luego es necesario que el ser divino sea en sumo grado compuesto.

2. Además, más simple es el ser totalmente abstracto del supuesto que el ser concreto; ahora bien, el ser divino no es abstracto, sino concreto con el supuesto, porque en el ser divino reside la deidad verdadera y la verdadera hipóstasis, que posee la deidad; luego etc. — Si replicas que difieren tan sólo con distinción de razón, o a esta razón corresponde algo en la realidad o nada le corresponde: si algo le corresponde, tengo lo que me proponía; si nada le corresponde, síguese que todo es vano y falso.

3. Además, lo que hay de excelencia en las criaturas debe atribuirse al Creador; ahora bien, la criatura, cuanto es más compuesta, tanto más tiene de nobleza, como se hace patente en el hombre, que, a la vez que es la más perfecta de las criaturas que hay en el universo, es también imagen de Dios; es evidente, por consiguiente, etc.

4. Además, en las formas ordenadas, la forma resultante de la adición goza de mayor actualidad, como se observa en las formas genéricas y específicas, de las cuales éstas son más actuales que aquéllas; ahora bien, lo que resulta de la adición es compuesto; luego la composición atestigua mayor actualidad y perfección. Siendo, pues, el ser divino actualísimo y perfectísimo, debe asimismo ser compuestísimo.

5. Además, las propiedades del ser divino son la unidad, la verdad y la bondad; ahora bien, o la verdad se identifica con la substancia o no; si se identifica totalmente, no es la verdad propiedad de la substancia con mayor razón que la substancia lo es de la verdad, lo que es absurdo; si no es totalmente idéntica, algo le añade; luego incluye alguna composición.

6. Además, o la verdad y la bondad son idénticas, o no; si son idénticas, síguese que el vestigio de la bondad es a la vez vestigio de la verdad, lo que es falso; mas si difieren de alguna manera, síguese que el ser en quien existen es de algún modo compuesto. — Si dices que difieren con distinción de razón, inquiérese qué hay bajo aquella razón.

7. Además, los actos se diversifican por sus objetos;

ad Deum sub ratione veri convertitur per cognitionem, sub ratione boni per dilectionem: si ergo illa sunt obiecta formalia, et isti actus sunt formaliter differentes; videtur etc.

8. Item, in divino esse est potentia, sapientia et voluntas; aut ergo aliquid plus dico per haec tria quam per unum illorum, aut non. Si non: ergo qui dicit, Deum habere solum potentiam, nihil detrahit Deo, quod falsum est; si aliquid plus, et illud totum est in Deo: ergo et compositio.

9. Item, aut potentia est scientia, aut non. Si non: ergo in divino esse sunt diversa; si sic: ergo scire est posse. Sed Deus scit mala: ergo potest mala; sed hoc absurdum est: restat igitur, quod sit aliud: ergo videtur, quod sit compositum.

10. Item, divina voluntas est arctativa potentiae; non enim facit Deus omnia, quae scit et potest, sed solum quae vult; nihil autem est arctativum sui ipsius: ergo aliud et aliud sunt potentia et sapientia et voluntas: ergo divina natura est composita.

11. Item, nihil omnino simplex participatur secundum maius et minus; sed divinum esse participatur secundum maius et minus et a viatoribus et a beatis, qui participant et vident ipsum in se: ergo impossibile est, quod sit omnino simplex.

12. Item, nihil omnino simplex est habens multiformem operationem, quia "idem, manens idem, semper est natum facere idem" [12]; et iterum, actio multiformis aut est ipsum agens, et sic non est simplex; aut non, et sic adhuc non est simplex; sed Deus habet operationem multiformem, scilicet creare et gubernare et remunerare: ergo etc. — Si dicas, quod differunt ratione effectuum; contra: non est actio ab effectu, sed potius e converso: ergo diversificatur illa potius secundum diversitatem actionum quam secundum varietatem effectuum.

13. Item, nihil omnino simplex simul exercet operationes omnino disparatas et infinitas, quia simplex, ad quod se convertit, totaliter convertit se [13], et ad actionem infinitam nulla virtus sufficit minor infinita; sed Deus simul creat animam unius et iustificat animam alterius, quae sunt actiones disparatae et infinitae: ergo etc.

14. Item, nihil omnino simplex est multiforme in specie sive assimilatione; sed in divino esse est pluralitas rationum idealium, quia "alia ratione conditus est homo, et

[12] Arist., II *De generat. et corrupt.*, text. 56 (c. 10).

[13] Arist., III *De anima*, text. 36 (c. 7), ait: «Omnino autem intellectus, qui secundum actum intelligit, res ipsae est».

ahora bien, el alma se vuelve hacia Dios, como verdad, por el conocimiento, y como bondad, por el amor; si, pues, aquéllos son objetos formales y estos actos difieren formalmente, es evidente que etc.

8. Además, en el ser divino hay potencia, sabiduría y voluntad; ahora bien, o por estas tres cosas expreso algo más que por cualquiera de ellas sola, o no. Si no, síguese que el que sostiene que Dios posee solamente potencia, nada le quita, lo que es falso; si expreso algo más y esto se encuentra en Dios, síguese que hay en él composición.

9. Además, la potencia se identifica con la ciencia o no; si no se identifica, síguese que en el ser divino hay realidades diversas; si se identifica, síguese que el saber es idéntico al poder; ahora bien, Dios conoce el mal; luego puede realizarlo; mas esto es absurdo; luego su contrario es verdadero; luego es evidente que Dios es compuesto.

10. Además, la voluntad divina pone límites a su potencia, pues Dios no realiza todo cuanto sabe y puede, sino tan sólo lo que quiere; mas ningún ser se pone límites a sí mismo; luego son diversas la potencia, la sabiduría y la voluntad; luego la naturaleza divina es compuesta.

11. Además, lo que es totalmente simple no puede ser participado en proporción mayor o menor; mas el ser divino es participado en proporción mayor y menor, no solamente por los viadores, mas también por los bienaventurados, que de él participan y lo contemplan en sí mismo; luego es imposible que sea totalmente simple.

12. Además, lo que es totalmente simple no tiene pluralidad de operaciones, porque "un mismo ser, mientras permanece idéntico, se ordena a realizar el mismo efecto"; y, además, la acción multiforme o se identifica con el mismo agente, y en este sentido no es simple; o no, y tampoco en este sentido es simple; mas Dios realiza pluralidad de acciones, a saber, crear, gobernar, remunerar; luego etc. — Si dices que difieren por razón de los efectos, digo en contra que no es la acción la que depende del efecto, antes al contrario; luego esta diversidad más bien se origina de la diversidad de las acciones que de la diversidad de los efectos.

13. Además, lo que es totalmente simple no realiza simultáneamente acciones totalmente diversas e infinitas, porque lo simple, si hacia algún término se convierte, se convierte totalmente, y para realizar una acción infinita, ningún poder basta que no sea infinito; mas Dios simultáneamente crea el alma de uno y justifica el alma de otro, acciones que son diversas e infinitas; luego etc.

14. Además, lo que es totalmente simple no se multiplica en las ideas o asimilación cognoscitiva; mas en el ser divino reside la pluralidad de las razones ideales, porque

alia equus" [14]: ergo divinum esse non est simplicissimum.— Si dicas, quod pluralitas idearum est pluralitas respectuum; contra: similitudo aliquorum attenditur non secundum respectum, sed secundum formam: si ergo ideae dicuntur similitudines in mente divina, et nihil idem et secundum idem habet similitudinem ad diversa; necesse est igitur, compositionem esse in arte divina et sapientia.

CONCLUSIO

Divinum esse est simplicissimum

RESPONDEO:

Dicendum, quod divinum esse est simplicissimum. — Ad cuius rei evidentiam duo oportet intueri, scilicet perfectionem conditionum divinarum et modos considerationum nostrarum.

Si consideramus modos divinarum conditionum, divinum esse, eo ipso quo est primum, est simplicissimum. Nam eo ipso quo est primum, omnia ab ipso fluunt, et eo ipso quo fluunt ab ipso, ad ipsum recurrunt et reducuntur tanquam ad finem ultimum; et ex hoc habet, quod sit *alpha et omega, primus et novissimus, principium et finis* [15]. Quia ergo haec, quae maxime videntur distantia, concurrunt in omnimode unum; necesse est, ipsum divinum esse esse perfectissimum, quasi quendam intelligibilem circulum; necesse est etiam, esse simplicissimum.

Tripliciter enim aliquid deficit a summa simplicitate: aut quia compositum ex aliis, aut quia compositum alii, aut quia componibile in aptitudine. Divinum autem esse ex hoc, quod est primum, non est compositum ex aliis, nihil enim habet prius ante se; ex hoc, quod est perfectissimum, non est compositum alii, perfectum enim non venit ad constitutionem tertii; ex hoc autem quod ultimum, cetera ad ipsum ordinantur sicut ad terminum quietativum: et ita ipsum est absolutissimum, ac per hoc non solum caret compositione actuali, verum etiam possibili; et sic esse simplicissimum convenit Deo vere et proprie, non enim est haec tria in aliquo alio reperire. — Competit etiam perfecte ex hac triplici conditione. Quia enim est perfectissimum, habet

[14] August., *83 Qq.*, q. 46, n. 2. Vide *Quaest. de scientia Christi*, q. 3, arg. 1 ad oppos.
[15] Apoc. 1, 8.

"por una razón ha sido creado el hombre y por otra el caballo"; luego el ser divino no es simplicísimo. — Si dices que la pluralidad de ideas es pluralidad de relaciones, respondo en contra que la semejanza de las cosas no ha de buscarse en la relación, sino en la forma; si, pues, las ideas se denominan semejanzas residentes en la mente divina y ninguna cosa bajo el mismo aspecto se asemeja a cosas diversas, necesariamente hay composición en el arte y sabiduría divina.

CONCLUSION

El ser divino es simplicísimo

RESPONDO:

Hase de decir que el ser divino es simplicísimo. — Para evidencia de lo cual conviene atender a dos cosas, a saber, a la perfección de las propiedades divinas y a los modos de nuestro conocimiento.

Si consideramos los modos de las propiedades divinas, el ser divino, por ser el primero, es simplicísimo. Pues por ser primero, todos los demás seres proceden de él, y porque proceden de él, a él vuelven y se reducen, como a su fin último; de ahí le viene el ser *alfa y omega, primero y último, principio y fin*. Ahora bien, porque estas propiedades, cuya distinción entre sí parece máxima, concurren en quien es bajo todo respecto uno, necesariamente el mismo ser divino es perfectísimo, a semejanza de un círculo inteligible, y necesariamente su ser es también simplicísimo.

Tres son las causas por las que un ser se distancia de la simplicidad suma: o porque es compuesto de otros, o porque es componente de otro, o porque es aptitudinalmente capaz de entrar en composición. El ser divino, porque es el primero, no es compuesto de otros, pues nada tiene anterior a sí; porque es perfectísimo, no es componente de otros, pues lo que es perfecto no entra en la constitución de un tercero; y porque es último, todo el resto se ordena hacia él, como hacia su término quietativo; de esta suerte es absolutísimo, y por eso no sólo excluye de sí toda composición actual, mas también la potencial; y el ser simplicísimo conviene a Dios verdadera y propiamente, pues no es posible hallar en otro alguno estas tres propiedades. — Compétele también de un modo perfecto, por la misma triple propiedad. En efecto, porque es perfectísimo, tiene en sí las pro-

omnes conditiones nobilitatis; quia vero ultimum et optimum, propter quod sunt omnia, omnes illas conditiones habet in summo; quia primum, in quo nulla diversitas, necesse est, quod omnes sint in ipso unum et sic simplicissimum per exclusionem omnis compositionis et inclusionem omnis perfectionis. Sunt ergo in Deo omnes conditiones nobilitatis, scilicet potentia et sapientia et voluntas, bonitas, veritas et unitas, esse, vivere et intelligere et cetera similia vere, perfecte et summe sub propria et perfecta ratione; sunt tamen unum adeo, ut nullam inducant compositionem nec minuant de simplicitate. — Quod clare non videt, nisi qui similiter intelligit circa divinum esse summam simplicitatem cum summa immensitate; quod qualiter possit capi, in consequentibus [16] poterit indagari, sed nunc tanquam certum et indubitabile debet supponi, ut simplicitatem divinam recte intelligamus secundum exigentiam divinarum conditionum.

Oportet etiam videre diversos modos nostrarum considerationum. — Cum enim ad considerationem necessario concurrant tria, scilicet intelligens, res intellecta et medium sive ratio intelligendi; aliquis modus potest tripliciter attribui nostro intellectui: aut ita, quod illum modum ponat circa rem, et tunc est verus, si in re illa reperitur, ut spiritualiter intelligit spiritualia; aut ita, quod ponat illum modum circa se, ut cum abstracte intelligit coniuncta, et tamen non est mendax, quia, sicut dicit Philosophus [17], "abstrahentium non est mendacium"; aut eum ponit circa rationem, per quam intelligit, ut cum multipliciter intelligit unum per multa. — Sciendum est igitur, quod intellectus noster omnem intellectum rei complete resolvit in intellectum eius quo est et quod est, et quando intelligit rem compositam, tunc illam resolutionem ponit circa se et circa rem: quando vero rem simplicem omnino, tunc ponit illam non circa rem, sed circa se, quia aliter non potest intelligere. Unde intellectus noster, cum Deum intelligit, omnino intelligit, quod in ipso est omnis simplicitas et nulla compositio, nulla concretio, tamen intelligit per modum quo est et quod est; nec tamen est falsus, quia non ponit modum illum circa rem, nec vanus, quia revera aliquid respondet ex parte Dei, licet non diversum. Vere enim est in Deo essentia et suppositum,

[16] Quaest. 4, a. 1.

[17] Lib. II *Phys.*, text. 18 (c. 2).—De seq. distinctione *quo est* et *quod est*, cf. I *Sent.*, d. 19, p. 2, q. 4; d. 23, a. 1, q. 3, et d. 27, p. 1, q. 3.

piedades todas de la perfección; porque es último y óptimo, por quien todas las cosas existen, tiene estas propiedades en grado sumo; porque es primero, en quien no hay diversidad alguna, necesariamente todas ellas son en él una misma cosa y, por lo mismo, simplicísima, que excluye toda composición e incluye toda perfección. Residen, pues, en Dios todas las condiciones de la perfección, a saber, la potencia, la sabiduría, la voluntad, la bondad, verdad y unidad, existir, vivir y entender, y las demás semejantes, perfectamente y en grado sumo, en su razón propia y perfecta; mas son en él una misma cosa, hasta el punto de no introducir en él composición alguna ni disminuir en un punto su simplicidad. — Esta verdad no puede verla con claridad sino quien comprende igualmente en el ser divino la simplicidad suma, unida a la suma inmensidad; lo cual cómo haya de entenderse, podrá indagarse en lo que sigue, mas por ahora debe suponerse como cierto e indudable, para entender rectamente la simplicidad divina, según la exigencia de las divinas propiedades.

Conviene también tener presentes los diversos modos de nuestro conocimiento. — En efecto, como necesariamente concurren tres cosas en el conocimiento, a saber, el sujeto que conoce, el objeto conocido y el medio o razón de conocer, una modalidad puede atribuirse de tres maneras a nuestro entendimiento: o de suerte que ponga aquella modalidad en el objeto, y entonces es verdadero, si se encuentra realmente en él, como sucede cuando se conoce espiritualmente lo que es espiritual; o de suerte que ponga aquella modalidad en sí mismo, como al conocer abstracta o separadamente lo que en realidad está unido: no se engaña, porque, según dice el Filósofo, "no hay engaño en quien abstrae"; o de suerte que la ponga en la razón, por cuyo medio conoce, como cuando conoce con frecuencia un objeto por muchas ideas. — Ha de saberse, pues, que nuestro entendimiento resuelve totalmente el conocimiento de su objeto en el conocimiento de aquello por lo que es y de aquello que es; y cuando conoce un objeto compuesto, esta resolución la pone en sí mismo y en el objeto; mas cuando conoce algún objeto enteramente simple, entonces la pone no en el objeto, sino en sí mismo, porque de otra manera no le es posible conocer. De donde se sigue que nuestro entendimiento, cuando conoce a Dios, conoce que en El se incluye toda simplicidad y se excluye toda composición, toda concreción; sin embargo, lo conoce según la modalidad por la cual es y según la cual es; mas no es falso este conocimiento, porque esta modalidad no la pone en el objeto; ni es tampoco vano, porque en realidad algo responde por parte de Dios, aunque no sea en El diverso. Hay, en efecto, verdaderamente en Dios esen-

sed tamen sunt unum; vere voluntas et potentia, tamen non sunt plura, sed cognoscuntur per plura. — Et hinc est, "quod verius est, quam intelligatur, et verius intelligitur, quam dicatur", ut dicit Augustinus [18]. Propterea a divino esse intelligendo deficit omnis intellectus, et tamen nihilominus intellectus fidelis circa ipsum non intelligit nisi unum, cum unum intelligit multiformiter, abstractum concrete, simplex complexe, immensum finite, aeternum temporaliter, quia, ut dictum est, modos istos non attribuit ipsi intelligibili, sed sibi intelligenti vel rationi intelligendi. Fatetur igitur intellectus verus proprio lumine rationis, divinum esse omnino simplicissimum. — Unde concedendae sunt rationes, quae hoc ostendunt.

[SOLUTIO OBIECTORUM]

1. Ad illud quod primo obiicitur in contrarium, quod divinum esse summe differt ab esse creato; dicendum, quod verum est; sed quod ultra infertur: ergo pluribus differentiis differt; dici potest, quod illud non sequitur, quia prima genera [19] summe differunt, et tamen se ipsis differunt. Differentiae etiam immediate dividentes ipsum genus se ipsis differunt, et tamen maxime a se ipsis distant. — Et si obiicias, quod quanto aliqua in pluribus conveniunt, tanto magis sunt similia: ergo quanto aliqua pluribus differunt, tanto magis sunt differentia; dici potest, quod divinum esse pluribus differentiis differt ab esse creato, quae quidem pluralitatem ponunt et realem differentiam ex parte creaturae, non tamen ex parte Dei, quia quae in creatura sunt per multiformitatem et differentiam realem, multo perfectius reperiuntur in Deo per simplicissimam identitatem, sicut patet ex his quae iam dicta sunt et infra dicentur.

2. Ad illud quod obiicitur, quod simplicius est esse omnino abstractum a supposito quam concretum; dicendum, quod duplex est suppositum: unum, quod addit supra naturam, alterum vero, quod non addit. De primo supposito, quod aliquid addit supra naturam contrahens et distinguens, veritatem habet; sed hoc modo non ponimus suppositum esse in divinis, quia non est ibi distinctio per additionem

[18] Lib. VII *De Trin.*, c. 4, n. 7: «Verius enim cogitatur Deus, quam dicitur, et verius est, quam cogitatur». Cf. I *Sent.*, d. 23, dub. 2, et d. 34, q. 2 in corp.

[19] Scil. decem praedicamenta: substantia, quantitas etc. «Neque enim, ut ait Porphyr. *De praedicabl.*, c. *De specie*, est commune unum genus omnium ens, nec omnia eiusdem generis sunt... sed posita sint... prima decem genera, quasi prima decem principia. Et si omnia quis entia vocet, aequivoce, inquit (Arist., V *Metaph.*, text. 17, et VII, text. 15, sive IV, c. 12, et VI, c. 4) nuncupabit».

cia y supuesto, mas son una misma cosa; hay verdaderamente voluntad y poder, las que no constituyen pluralidad de entidades, aunque se conocen por pluralidad de ideas. — Y así es "que es más verdadero que entendido, y con más verdad se entiende que se expresa", como dice San Agustín. Por lo cual todo entendimiento desfallece al conocer el ser divino, y, sin embargo, el entendimiento del fiel no conoce acerca de él sino una sola cosa, cuando conoce lo uno multiformemente, lo abstracto concretamente, lo simple complejamente, lo inmenso limitadamente, lo eterno temporalmente; porque, como queda dicho, estas modalidades no las atribuye al objeto cognoscible, sino a sí mismo, en cuanto cognoscente, o a la razón o medio de que se sirve para conocer. Afirma, pues, el entendimiento con verdad, por la luz propia de la razón, que el ser divino es totalmente simple. — Han de concederse, pues, los argumentos que demuestran esta verdad.

[SOLUCIÓN DE LAS OBJECIONES]

1. A lo que en primer lugar se objeta en favor de la tesis contraria, que el ser divino difiere sumamente del ser creado, hase de decir que es verdad; mas lo que de esta verdad se infiere: luego difiere por mayor número de diferencias, puede responderse que no se sigue, porque los primeros géneros difieren en grado sumo, y, sin embargo, difieren por sí mismos. También las diferencias que inmediatamente dividen un mismo género difieren por sí mismas, y, sin embargo, en grado máximo difieren entre sí. — Y si objetas que cuanto algunas cosas en mayor número de notas convienen, tanto son más semejantes: luego cuanto en mayor número difieren tanto son más diferentes; puede decirse que el ser divino difiere por muchas diferencias del ser creado, diferencias que ponen pluralidad y diferencia real por parte de la criatura, mas no por parte de Dios, porque lo que se encuentra en la criatura según multiformidad y diferencia real, mucho más perfectamente se encuentra en Dios por simplicísima identidad, como es patente por lo que ya se ha dicho y se dirá más abajo.

2. A lo que se objeta que más simple es el ser totalmente abstracto del supuesto que el ser concreto, hase de decir que el supuesto puede ser doble: uno que se añade a la naturaleza y otro que no se añade. Del primer supuesto, que añade algo sobre la naturaleza, contrayéndola y distinguiéndola, dice verdad; mas de este modo no afirmamos que haya supuesto en Dios, porque no hay en El distinción por

aliquam factam circa naturam, sed per originem unius personae ab alia; unde non est ibi concretio secundum realem inhaerentiam, sed solum secundum nostram intelligentiam.— Et si obiiciat, quod aut illi intelligentiae respondet aliquid ex parte rei, aut nihil; iam patet responsio, quod aliquid respondet. Est enim in divinis vere natura et vere suppositum, id est deitas et habens deitatem; unde licet intellectus hoc intelligat per modum cuiusdam differentiae, non tamen est falsus, quia modum illum ponit circa se vel circa rationem intelligendi, non autem circa rem, quam intelligit; aut si ponatur, ponitur aliqua differentia realis inter suppositum et naturam, et talis est, quod compositionem nullam inducit, sicut melius in sequenti quaestione patebit [20].

3. Ad illud quod obiicitur, quod quidquid nobilitatis est in creatura, attribuendum est Creatori; dicendum, quod est nobilitas simpliciter, et est nobilitas secundum quid. Illud autem, quod in creatura dicit nobilitatem simpliciter, proprie et vere attribuendum est creatrici essentiae; quod autem dicit nobilitatem cum diminutione, illud non convenit Deo attribui [21]. Cum ergo dicitur, quod maior compositio in creatura facit ad perfectionem nobilitatis, sicut patet in homine; dicendum, quod ista est nobilitas diminuta, quae venit ex multorum aggregatione, quia quod non potest in se habere per unum habet per plura; et ideo talis nobilitas non est attribuenda divino esse, quod quidem est nobilissimum in fine nobilitatis perfectae.

4. Ad illud quod obiicitur, quod in formis ordinatis forma, quae se habet ex additione, est actualior; dicendum, quod est actualitas in genere, et est actualitas extra genus. Actualitas autem in genere est actualitas permixta potentiae, quae quidem potentia salvatur in natura generis et ad actum reducitur per superadditionem differentiae distinguentis et specificantis; et de hac actualitate habet praemissa propositio veritatem. — Est etiam praeter hoc actualitas extra genus, quae nihil habet admixtum de potentia, et talis est actus purus; et ideo non est ibi ponere unum additum alteri, sicut actus additur potentiae praeiacenti; et talis actualitas ponitur in Deo: et ideo non sequitur, quod ponatur aliqua additio sive compositio [22].

Ad illud quod obiicitur, quod summum bonum se habet ex additione ad bonum; dicendum, quod per additionem se

---

[20] Cf. etiam I *Sent.*, d. 25, a. 1, q. 2 ad 1, et d. 34, q. 1.
[21] Vide Anselm., *Monolog.*, c. 15.—De seqq. cf. II *Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 1 ad 8.
[22] Cf. I *Sent.*, d. 8, p. 2, q. 4, et Arist., V *Metaph.*, text. 21 (IV, c. 16).

adición alguna hecha sobre la naturaleza, sino por origen de una persona de otra; por donde no hay en Dios concreción según real inherencia, sino tan sólo según nuestro modo de entender. — Y si objetas que a este modo de entender o corresponde alguna cosa en la realidad o nada le corresponde, es claro que algo le corresponde. Pues hay realmente en Dios verdadera naturaleza y verdadero supuesto, o sea la deidad y el que posee la deidad; de donde se sigue que, aunque el entendimiento entienda esta verdad como si entre ellos hubiera alguna diferencia, no se engaña, porque esta diferencia la atribuye o a sí mismo o a la razón de que se sirve para entender, mas no a la cosa entendida; o si la atribuye a la cosa, pone una diferencia real entre el supuesto y la naturaleza, la que es tal, que no lleva consigo composición alguna, como mejor se hará patente en la cuestión siguiente.

3. A lo que se objeta que lo que hay de excelencia en las criaturas debe atribuirse al Creador, hase de decir que hay una excelencia *simpliciter* y otra excelencia *secundum quid.* Lo que en la criatura indica excelencia *simpliciter,* propia y verdaderamente ha de atribuirse a la esencia creadora; mas lo que indica excelencia *secundum quid* no conviene que sea atribuído a Dios. Cuando, pues, se dice que la mayor composición contribuye en la criatura a la perfección de su excelencia, como se ve en el hombre, hase de decir que ésta es una excelencia disminuída, que proviene de la agregación de muchas cosas, porque lo que no puede en sí tener por una sola cosa lo tiene por muchas; por consiguiente, esta excelencia no debe atribuirse al ser divino, que es excelentísimo en la cumbre de la perfecta excelencia.

4. A lo que se objeta que en las formas ordenadas la forma resultante de la adición goza de mayor actualidad, hase de decir que hay una actualidad intrínseca al género y otra actualidad extrínseca. La actualidad intrínseca al género es una actualidad mezclada de potencialidad, potencialidad que se salva en la naturaleza del género y es reducida al acto por la adición de la diferencia, que distingue y contrae; respecto de esta actualidad es verdadera la proposición dicha. — Pero hay, además, otra actualidad extrínseca al género, que no admite en sí mezcla alguna de potencialidad, y es la actualidad del acto puro; por lo cual no hay en él razón que fuerce a poner una realidad añadida a otra, como se añade el acto a la potencia precedente; y esta actualidad es la que se atribuye a Dios; por lo que no se sigue que se haya de atribuirle alguna adición o composición.

A lo que se objeta que el bien sumo resulta de la adición al bien, hase de decir que se dice haber adición por parte

habet ex parte intellectus, quia in intellectu summi boni clauditur intellectus boni; non autem se habet per additionem ex parte rei: tum quia bonum creatum et increatum non communicant in aliqua natura communi; tum etiam, quia summum bonum maioris simplicitatis est, quam sit ipsa communis intentio, quae significatur nomine boni; tum etiam, quia summum bonum excedit omne creatum bonum excessu improportionali. Unde cum bonum dicitur de bono creato et increato, hoc non est nisi per quandam analogiam, quia omnis bonitas creata manat a bonitate increata tanquam a causa prima; unde posterior illa ac per hoc deficiens a simplicitate summa; illa vero tanquam prima, hoc ipso quia prima, est simplicissima. Unde sicut conditio simplicitatis addita super ens, utpote cum dico ens simplex, non ponit compositionem aliquam circa ipsum; sic nec summitas circa bonum [23].

5. Ad illud quod obiicitur, quod proprietates divini esse sunt unitas, veritas, bonitas; dicendum, quod veritas dicitur proprietas divini esse, quia, quantum est de se, dicit modum entis; sed quia in divino esse non differt esse et posse [24], ideo non differt esse et sic esse, quia non potest sic et aliter esse. Et propterea, quia idem est ibi esse et modus essendi, ideo nulla est ibi compositio; quia vero modus essendi est proprietas ipsius entis, et non e converso: hic est, quod unitas, veritas et bonitas dicuntur esse proprietates divinae essentiae; non autem essentia dici potest proprietas veritatis seu bonitatis vice versa, quia non nominat modum essendi, sicut et illa.

6. Ad illud quod obiicitur, quod aut idem est in Deo veritas et bonitas, aut non; dicendum est, quod, quantum est ex parte principalis significati seu rei per haec nomina intellectae, idem dicunt circa esse divinum, quia non alio est Deus bonus et alio verus, sed eo ipso bonus, quo verus. Quantum autem est ex parte rationis intelligendi, secundum quam intellectus a creaturis ascendit ad intelligentiam Creatoris; sic differentia est: quia, cum veritas et bonitas increata intelligatur per creatam, et haec in creaturis habeant aliquo modo differentiam; ideo ista aliquo modo dicuntur distingui ex parte rationum intelligendi, licet idem sint ex parte rei; nec tamen est ibi falsitas vel error in intelligendo, quia haec vere et perfectissime sunt in Deo, licet non di-

[23] Vide I *Sent.*, d. 22, q. 3 ad 1.
[24] Arist., III *Phys.*, tex 32 (c. 4): «Posse enim ab ipso esse nihil differt in perpetuis».—De ipsa solut. cf. I *Sent.*, d. 8, p. 1, a. 1, q. 1 ad 4 pro parte negat.

del entendimiento porque en la comprensión del sumo bien va incluída la comprensión del bien; mas no hay adición por parte de la cosa, ya porque el bien creado y el increado no comunican en naturaleza alguna que les sea común, ya también porque el sumo bien goza de mayor simplicidad que la misma noción común que se expresa por el nombre de bien, ya también porque el sumo bien supera a todo bien creado con un exceso improporcionado. De donde se sigue que cuando el bien se predica tanto del creado como del increado, esto no es sino en virtud de cierta analogía, porque toda bondad creada dimana de la bondad increada como de su causa primera; por consiguiente, es posterior a aquélla y, por lo mismo, deficiente respecto de la simplicidad suma; mas aquélla, como primera que es y por el hecho de serlo, es simplicísima. De donde se sigue que así como la propiedad de la simplicidad añadida al ser, cuando digo ser simple, no introduce en él composición alguna, de igual suerte tampoco lo sumo que se añade al bien.

5. A lo que se objeta que las propiedades del ser divino son la unidad, la verdad y la bondad, hase de decir que la verdad se dice propiedad del ser divino porque cuanto es de sí expresa un modo de ser; mas porque en el ser divino no difieren la esencia y la potencia, tampoco difieren la esencia y su modalidad, porque es imposible que sea de varios modos. Por lo cual, puesto que en él son idénticas la esencia y su modalidad, no hay en él composición alguna; mas, puesto que la modalidad de la esencia es propiedad del ser, y no al revés, de ahí que la unidad, la verdad y la bondad se dicen ser propiedades de la esencia divina, mas no puede la esencia divina decirse propiedad de la verdad o de la bondad, porque no expresa una modalidad del ser, como aquéllas.

6. A lo que se objeta que o la verdad y la bondad son en Dios idénticas o no, hase de decir que, tomadas en su acepción principal, en cuanto expresan la propiedad significada por estos nombres, se identifican en el ser divino, porque no es Dios por una realidad distinta verdadero y por otra bueno; antes al contrario, por lo mismo que es bueno es verdadero; mas, tomadas en otra acepción, en cuanto expresan la razón de conocer según la cual el entendimiento asciende de las criaturas hasta la inteligencia del Creador, hay diferencia: porque como la verdad y bondad increadas se conocen por medio de las creadas, y éstas en las criaturas son en cierto sentido diferentes, por eso se afirma que en cierto sentido se distinguen, en cuanto expresan la razón de conocer, aun siendo idénticas en sí mismas; mas tampoco hay en ello falsedad o error en el conocimiento, porque se encuentran verdadera y perfectísimamente en Dios, aun-

versificentur realiter inter se, sicut in esse creato. Et hoc satis clarum est, si intelligatur illud quod dictum est in solutionis principio de multiplici nostrae considerationis modo.

7. Ad illud quod obiicitur, quod actus diversificantur per obiecta; iam patet responsio: quia, etsi illa sint idem secundum rem in Deo, dicuntur tamen diversificari secundum rationem intelligendi ex parte nostra. Unde sicut illis respondet alia et alia proprietas repraesentativa in vestigio creaturae repraesentantis, quia non est idem bonitas et veritas in natura creata; sic respondet ei alia et alia potentia in imagine apprehendente, in intellectiva et affectiva, quia tam in vestigio quam in imagine sunt aliqua per diversitatem, correspondentia tamen aliquibus in Deo, quae habent omnimodam identitatem secundum rem.

8. Ad aliud, quod obiicitur, quod aut potentia et sapientia et voluntas plus dicunt quam unum aliquod horum, aut nihil; dicendum, quod explicite aliquid plus dicunt, sed implicite unum eorum clauditur in reliquo; non enim potest esse summa potentia, ubi non sit voluntas et sapientia; et ideo, si unum absque altero Deo attribuatur, diminute attribuitur; non quia sint realiter differentia, sed quia hoc ipsi, quod ponuntur per impossibile separari, ponuntur etiam per impossibile diversificari; et ideo sicut diversificari nequeunt, sic separari non possunt.

9. Ad illud quod obiicitur, quod aut potentia est scientia, aut non; dicendum, quod dupliciter est loqui de potentia et scientia: aut secundum principale significatum, aut secundum connotatum. Idem ergo sunt secundum rem et principalem significationem, differunt autem secundum connotationem; non enim est idem aliquid esse Deo scibile et possibile, sicut non est idem sciri et fieri. Possibile enim nominat quid, ut est in ratione emanantis vel emanabilis; scibile autem, ut in ratione praesentis apud intellectum cognoscentis; et quoniam in Deo non est aliud, quo est potens, et aliud, quo est sciens, quia se ipso competit ei utrumque: ideo, licet ista diversificentur connotatione, sunt tamen idem secundum rem.

10. Ad illud quod obiicitur, quod voluntas est arctativa potentiae; dicendum, quod tripliciter est loqui de potentia et voluntate: aut quantum ad affectum [25], aut quantum ad effectum, aut quantum ad respectum. Primo modo habent

[25] Cf. I *Sent.*, d. 45, a. 1, q. 2 in fine, ubi eadem distinctio habetur: «Dicendum enim, quod est loqui de his (voluntate, potentia et sapientia) quantum ad affectum sive actum et quantum ad effectum et quantum ad obiectum. Si quantum ad actum; sic est ibi omnimoda aequalitas» etc. Cf etiam *Quaest. de scientia Christi*, q. 1 in corp. et ad 11.

que no se diversifiquen realmente entre sí, como se diversifican en el ser creado. Esto es suficientemente claro si se comprende lo que queda dicho al principio de la solución sobre las múltiples modalidades de nuestro conocimiento.

7. A lo que se objeta que los actos se diversifican por sus objetos, la respuesta es patente: porque, aunque se identifiquen realmente en Dios, se dice que se diversifican atendiendo a nuestro modo de conocer. Así, pues, como les corresponde diversa propiedad representativa en el vestigio de la criatura que representa, por no ser lo mismo la verdad que la bondad en la naturaleza creada, les corresponde también diversa potencia en la imagen aprehensiva, tanto en la intelectiva como en la afectiva, porque así en el vestigio como en la imagen hay propiedades realmente diversas, que corresponden, sin embargo, a otras que en Dios guardan absoluta identidad real.

8. A lo que se objeta que la potencia, la sabiduría y la voluntad expresan algo más que una cualquiera de ellas o no, hase de decir que explícitamente expresan algo más, pero implícitamente cada una de ellas está contenida en las otras, pues no es posible que la potencia sea suma sin que lleve consigo voluntad y sabiduría; por consiguiente, si una cualquiera de ellas se atribuye a Dios sin la otra, se le atribuye disminuída; no porque sean realmente diferentes, sino porque la misma razón que obliga a afirmar que su separación es imposible obliga también a afirmar que es imposible su diversidad; por consiguiente, así como no pueden diversificarse, tampoco pueden separarse.

9. A lo que se objeta que la potencia se identifica con la sabiduría o no, hase de decir que de dos modos puede hablarse de la potencia y de la sabiduría: o atendiendo a su significación principal o a su significación connotada. Son idénticas en realidad y según la significación principal, mas difieren según la significación connotada; pues no es lo mismo que una cosa sea para Dios cognoscible que posible, como tampoco lo es ser conocido que ser producido. Lo posible designa algo en cuanto emanante o emanado; lo cognoscible, en cuanto presente en el entendimiento del que conoce; y porque en Dios no hay una cosa por la que es potente y otra diversa por la que es sabio, pues por sí mismo le competen entrambas propiedades, síguese que, aunque sean diversas en sentido connotado, son, sin embargo, idénticas en la realidad.

10. A lo que se objeta que la voluntad divina pone límites a su potencia, hase de decir que de tres modos podemos hablar de la potencia y de la voluntad: o en cuanto se refieren al afecto, o en cuanto se refieren al efecto, o en cuanto se refieren a la relación. En el primer sentido hay

identitatem et aequalitatem, quia quidquid vult Deus potest velle, vel quidquid potest vult posse. Ultimo modo habent inaequalitatem, quia potentia dicitur respectu possibilium, et voluntas respectu volitorum, et plura sunt possibilia quam volita. Medio autem modo aequalitatem habent, scilicet quantum ad effectum, quia, licet potentia ad plura se extendat quam voluntas, quia tamen Deus nihil facit, nisi quod vult aequari, dicuntur voluntas et potentia quantum ad effectum: et ideo voluntas dicitur esse arctativa potentiae, non ratione eius quod sunt, sed ratione eius ad quod comparantur.

11. Ad illud quod obiicitur, quod nihil omnino simplex participatur secundum plus et minus; dicendum, quod dupliciter dicitur aliquid participari, scilicet secundum formam, sicut genus participatur a speciebus [26]; vel secundum influentiam, sicut causa participatur a suis effectibus. Primo modo habet propositio veritatem; hoc autem modo non dicitur divinum esse participari secundum plus et minus, sed solum secundo modo; et hoc non ponit diversitatem in ipso participato, sed in eo, per quod fit illa participatio, scilicet in aliquo dono creato.

12. Ad illud quod obiicitur, quod nihil omnino simplex habet multiformem operationem; dicendum, quod operatio dicitur et ipsum opus operans et opus operatum, sive actus activus et effectus productus. Primo igitur modo operatio Dei est idem quod ipse Deus, et ideo non multiplicatur ratione sui in se, sed ratione effectus producti ex parte creaturae. Primo igitur modo habet propositio veritatem, secundo vero non: quia quanto aliquid simplicius, tanto potentius, ac per hoc tanto magis est principium effectuum multiformium [27].

13. Ad illud quod obiicitur, quod nihil omnino simplex convertit se simul ad operationes disparatas et infinitas; dicendum, quod simplex contingit esse aliquid duplici modo: uno modo, in quo simplicitas excludit immensitatem; alio modo, in quo includit. De primo habet praedicta propositio veritatem, de secundo vero minime, pro eo quod infinitum, eo quod infinitum divinum esse est infinitissime infinitum, simul se ad omnia quantacumque et qualiacumque convertere potest absque coarctatione, cum nullam prorsus admittat limitationem.

---

[26] Arits., IV *Topic.*, c. 1: «Terminus autem eius quod est participare, est suscipere participati rationem; manifestum igitur, quoniam species quidem participant genera, genera autem species non; nam species suscipit generis rationem, genus autem speciei non».

[27] Vide I *Sent.*, d. 43, q. 3 ad 1; II *Sent.*, d. 37, a. 1, q. 1 ad 2. Lib. *De causis*, propos. 17: «Omnis vis unita plus est infinita quam virtus multiplicata».

entre ellas identidad e igualdad, porque cuanto Dios quiere, puede querer, o cuanto puede, quiere poder. En el último sentido hay entre ellas desigualdad, porque la potencia se dice con relación a los seres posibles, y la voluntad con relación a los que se quieren, y mayor es el número de los seres posibles que de los efectivamente queridos. En el segundo sentido hay entre ellas igualdad, a saber, en cuanto se refieren al efecto, porque, aunque el dominio de la potencia sea más extenso que el de la voluntad, como Dios no produce sino lo que quiere, dícese, sin embargo, que la voluntad y la potencia se igualan en relación al efecto; y se dice, por lo mismo, que la voluntad coarta la potencia, no por razón de lo que en sí mismas son, sino por razón del término al que se comparan.

11. A lo que se objeta que el ser que es totalmente simple no puede ser participado en proporción mayor o menor, hase de decir que en dos sentidos se dice que una cosa es participada, a saber: por participación formal, como el género es participado por las especies, o por influencia, como es participada la causa por sus efectos. En el primer sentido es verdadera la proposición; mas no es en este sentido en el que se dice que el ser divino es participado en mayor o menor proporción, sino tan sólo en el segundo sentido, el cual no introduce diversidad en lo participado, sino en lo que sirve de medio a la participación, es decir, en algo creado.

12. A lo que se objeta que el ser que es totalmente simple no tiene pluralidad de operaciones, hase de decir que se denomina operación no sólo la acción operante, mas también la obra producida, o sea el acto de obrar y el efecto producido. En el primer sentido, la operación de Dios se identifica con su esencia, y por consiguiente no se multiplica por razón de sí en sí mismo, sino por razón del efecto producido por parte de la criatura. En el primer sentido es verdadera la proposición, mas no en el segundo; porque cuanto más simple es algún ser, tanto es más potente y, por consiguiente, tanto más es principio de efectos multiformes.

13. A lo que se objeta que el ser que es totalmente simple no realiza simultáneamente acciones totalmente diversas e infinitas, hase de decir que un ser puede ser simple en dos sentidos: en el primero, la simplicidad excluye la inmensidad; en el segundo, la incluye. Tomada en el primer sentido, es verdadera dicha proposición, mas no en el segundo; porque el infinito ser divino es de infinitas maneras infinito, puede convertirse simultáneamente a todas cuantas quiera y cualesquiera acciones sin coartación alguna, porque rechaza toda limitación.

14. Ad illud quod ultimo obiicitur, quod nihil omnino simplex est multiforme in specie vel in assimilatione; dicendum, quod est multiformitas secundum rationem informandi et secundum rationem exprimendi. Primo modo competit multiformitas ei quod habet intra se diversarum formarum naturas; et sic non potest stare cum summa simplicitate. Secundo modo competit multiformitas ei quod habet in se multarum formarum ideas, et hoc modo stat cum summa simplicitate. Sicut enim simplicissimum sua summa actualitate habet summam virtutem, qua omnia potest distincte et plene efficere; sic et summam veritatem, qua omnia potest aeternaliter repraesentare, sicut melius patuit supra in quaestione de rationibus aeternis [28].

ARTICULUS II

UTRUM POSSINT SIMUL STARE TRINITAS ET SUMMA SIMPLICITAS

Deinde quaeritur circa hoc, utrum simul possint stare trinitas et summa simplicitas. Et quod sint incompossibiles, videtur pluribus rationibus.

1. Simplicius est ens abstractum quam concretum [1]: ergo simplicior est natura nullum habens suppositum, quam natura existens in pluribus hypostasibus; sed trinitas ponit existentiam naturae in pluribus hypostasibus: ergo diminuit de summa simplicitate.

2. Item, simplicius est idem diverso [2]: ergo omne illud, in quo est omnimoda identitas, est simplicius, quam in quo reperitur aliqua quantulacumque diversitas; sed non potest esse trinitas sine quantulacumque diversitate: ergo non potest stare cum summa simplicitate.

3. Item, commune simplicius est proprio, sicut patet, quia proprium implicat in se commune et amplius; sed non potest esse trinitas vera, quin sint trium personarum propria distincta et incommunicabilia [3]: ergo impossibile est ponere trinitatem, quin in ea ponatur aliquis recessus a summa simplicitate.

4. Item, omne absolutum est simplicius respectivo, quia, ut dicit Augustinus [4], omne relativum est aliquid, excepto

[28] *Quaest. de scientia Christi*, q. 2 s.

[1] Quod praeter formam sive naturam includit suppositum.—Cf. de hac quaest. I *Sent.*, d. 2, q. 2.; d. 8, p. 2, q. 1; Alex. Halen., *Summa*, p. 1, q. 5, m. 2.

[2] Cf. V *Metaph.*, text. 16 (IV, c. 9).

[3] Boeth., *De duabus naturis et una persona*, c. 1 et 3.

[4] Lib. VII *De Trin.*, c. 1, n. 2: «Omnis essentia, quae relative dicitur, est etiam aliquid, excepto relativo».—Arist., I *Ethic.*, c. 6: «Quot vero per se est et substantia prius eo natura est, quod est ad

14. A lo que se objeta, en último lugar, que el ser que es totalmente simple no es multiforme en las ideas o asimilación cognoscitiva, hase de decir que hay una multiformidad según la razón de informar y multiformidad según la razón de expresar. En el primer sentido compete multiformidad a lo que tiene dentro de sí naturalezas de formas diversas, y no puede de tal modo componerse con la suma simplicidad. En el segundo sentido compete multiformidad a aquel que tiene en sí las ideas de muchas formas, y de este modo se compone con la suma simplicidad. En efecto, así como el ser simplicísimo en su actualidad suma tiene en sí suma virtualidad, por la que puede realizar todas las cosas distinta y plenamente, así también tiene suma verdad, por la que puede representar todas las cosas eternamente, como mejor quedó patente en la cuestión de las ideas eternas.

ARTICULO II

SI PUEDEN COEXISTIR LA TRINIDAD Y LA SUMA SIMPLICIDAD

Pregúntase a continuación si pueden coexistir la trinidad y la suma simplicidad. Se responde que son incompatibles por varias razones.

1. Más simple es el ser abstracto que el ser concreto; por consiguiente, es más simple la naturaleza que no tiene supuesto alguno que la naturaleza existente en muchas hipóstasis; pero la trinidad admite una naturaleza en muchos supuestos o hipóstasis; luego disminuye la suma simplicidad.

2. Además, lo que es idéntico es más simple que lo que es diverso; luego el ser en quien se da omnímoda identidad es más simple que el ser en quien se encuentra alguna diversidad, por mínima que sea; pero no puede darse la trinidad sin que incluya alguna diversidad, aunque mínima; luego no puede compaginarse con la suma simplicidad.

3. Además, lo que es común es más simple que lo que es propio, como aparece claro, porque lo propio contiene en sí lo común y algo sobreañadido; mas no puede darse la trinidad verdadera si las propiedades de las tres personas no son distintas e incomunicables; luego es imposible admitir la trinidad sin que al mismo tiempo disminuya en alguna manera la suma simplicidad.

4. Además, el ser absoluto es más simple que el ser relativo, porque, como dice San Agustín, "la relación es

eo quod relative dicitur"; unde respectivum includit absolutum; sed non potest esse trinitas personarum sine pluralitate respectuum: ergo etc.

5. Item, omne definiens simplicius est definito; sed natura cadit in ratione personae: ergo simplicior est semper natura quam persona: ergo non potest ratio personalitatis stare cum summa simplicitate. Sed trinitas non potest esse nisi in personis: ergo trinitas repugnat summae simplicitati.

6. Item, pars semper simplicior est toto; sed trinitatis pars est unitas, et trium personarum una persona: ergo si trinitas ponit veram pluralitatem, et vera pluralitas ponit veram totalitatem, et vera totalitas excludit summam simplicitatem: ergo a primo, trinitas non potest stare cum summa simplicitate.

7. Item, punctus semper est simplicior continuo, ergo et unitas numero: ergo simplicior est personae unitas quam personarum trinitas; sed quod habet aliquid simplicius se non est summe simplex: ergo impossibile est, trinitatem compati summam simplicitatem.

8. Item, aut persona est aeque simplex sicut essentia, aut non. Si non: ergo aut persona non est in divinis, aut divinum esse non est simplicissimum; si autem aeque simplex, sicut essentia [5]; sed essentia propter summam simplicitatem non compatitur plures essentias divinas: ergo pari ratione neque persona.

9. Item, aut persona addit aliquid supra naturam secundum esse et intellectum, aut secundum intellectum solum, aut secundum neutrum. Si primo modo: ergo cadit cum simplicitate summa; si secundo modo: ergo intellectus vanus et falsus est, cui nihil respondet in re; si tertio modo: ergo sicut natura non plurificatur, ita nec persona.

10. Item, aut quidquid convenit personae convenit naturae, et e converso, aut non. Si sic: ergo cum persona distinguatur, distingueretur et natura, et ita non erit ibi summe simplex; si non, sed affirmatio et negatio non sunt verae de eodem et secundum idem [6]: ergo secundum aliud et aliud; quod autem habet hoc, est compositum: ergo etc.

11. Item, aut una persona omnino differt ab alia, aut

aliquid (i. e. relativum); esse enim hoc appendix quaedam videtur atque accidens eius quod est».

[5] Ut ostensum est supra, q. 2, a. 1.

[6] Arist., II *Elench.*, c. 5 (c. 25): «Nam contraria et opposita et affirmationem et negationem simpliciter quidem impossibile inesse eidem». Cf. I *Prior.*, c. 42 (c. 40), et IV *Metaph.*, tex. 15 ss (III, c. 4).

una entidad real, independientemente de la realidad del objeto por ella relacionado"; de donde se sigue que lo relativo incluye lo absoluto; mas no puede admitirse la trinidad de personas sin la pluralidad de relaciones; por consiguiente etc.

5. Además, cada elemento de la definición es más simple que el objeto definido; mas el concepto de naturaleza se incluye en el de persona; luego será más simple la naturaleza que la persona; luego el concepto de persona no puede subsistir unido a la suma simplicidad. Pero la trinidad supone necesariamente las personas; luego la trinidad no se compagina con la suma simplicidad.

6. Además, la parte es siempre más simple que el todo; pero la unidad es parte de la trinidad, e igualmente cada una de las personas; luego como la trinidad supone verdadera pluralidad, y la verdadera pluralidad verdadera totalidad, y la verdadera totalidad excluye la suma simplicidad, síguese que la trinidad no puede subsistir con la suma simplicidad.

7. Además, el punto es siempre más simple que lo continuo, y la unidad más que el número; luego es más simple la unidad de una sola persona que la unidad de las tres; mas lo que es superado por otro en simplicidad, no es en grado máximo simple; luego es imposible que la trinidad pueda subsistir con la suma simplicidad.

8. Además, o la persona es tan simple como la esencia o no lo es. Si no lo es, entonces o no se da persona en Dios o el ser divino no es simplicísimo; si lo es, como la esencia por razón de la suma simplicidad no se compagina con la pluralidad de esencias divinas, síguese por igual razón que tampoco se compagina la persona.

9. Además, lo que la persona añade a la naturaleza se distingue de ella con distinción real y de razón, o solamente de razón, o con ninguna de las dos. Si se distingue del primer modo, entonces no se aviene con la suma simplicidad; si se distingue del segundo modo, entonces su concepto es vacío y falso, ya que nada le corresponde en la realidad; si se distingue del tercer modo, como no hay pluralidad en la naturaleza, tampoco la hay en la persona.

10. Además, lo que conviene a la persona conviene a la naturaleza, y viceversa, o no. Si le conviene, distinguiéndose la persona se distinguirá también la naturaleza, y de esta suerte no sería absolutamente simple; si no le conviene, como la afirmación y la negación sobre una misma cosa bajo un mismo concepto no son verdaderas, consiguientemente lo serán según diverso respecto; y como lo que incluye diverso respecto lleva consigo composición, luego etc.

11. Además, o una persona difiere totalmente de la

omnino convenit, aut partim convenit et partim differt. Si omnino convenit: ergo nihil habet proprium, ergo non distinguitur; si autem omnino differt: ergo si una est Deus, altera non est Deus; si partim convenit et partim differt: cum hoc non sit secundum idem, erit compositum.

12. Item, cum una persona communicat alii, aut communicat ei quidquid habet, aut non. Si non: ergo aliquid sui dat et aliquid retinet, ergo est composita et avara. Si quidquid habet: ergo sicut communicat ei suam quidditatem, ita et personalitatem. — Si dicas, quod personalitas non est communicabilis; contra est: quia ita est simplex, sicut natura, ut dicis: ergo sicut natura communicabilis est, ita videtur, quod persona.

13. Item, proprietas personae aut est aliquid, aut nihil. Si nihil: ergo nihil facit, ergo non distinguit illud, in quo est; si aliquid, aut est in essentia, aut non. Si est in essentia, sed proprietas distinguit illud, in quo est: ergo natura et essentia numerantur; quod est contra trinitatem. Si non est in essentia, sed in persona: ergo aliquid secundum rem est in persona, quod non est in essentia: ergo necesse est, quod proprietas faciat personam compositam.

14. Item, proprietas personae est relatio; aut ergo transit in substantiam, sicut alia genera[7], aut non transit. Si transit: ergo sicut substantia non distinguitur nec distinguit, ita nec proprietas: ergo non est trinitas. Si non transit: ergo aliquid ultra substantiam dicit, ergo diminuit de ratione simplicitatis; si ergo non potest esse sine proprietatibus, ergo impossibile est, quod stet cum summa simplicitate.

15. Item, punctus, sicut suis relationibus non componitur, ita nec realiter numeratur; si ergo Deus puncto est simplicior, ergo nullo modo est in eo aliqua realis distinctio.

16. Item, prius est absolutum respectivo[8]: ergo distinctio secundum proprietatem absolutam ea prior est, quae est secundum respectivam; sed quanto aliquid prius, tanto simplicius: si ergo distinctio secundum absolutas non stat cum summa simplicitate, ergo nec distinctio secundum respectivas.

[7] Scilicet praedicamentorum v. g. quantitas, qualitas etc. Cf. August., V *De Trin.*, c. 8, n. 9 ss., et Boeth., *De Trin.*, c. 4 ss.
[8] Cf. supra, nota 4.—De propos. *quanto aliquid prius, tanto simplicius,* cf. Arist., XI *Metaph.*, c. 1 (X, c. 1).

otra, o absolutamente conviene con ella, o en parte conviene y en parte difiere. Si conviene totalmente, nada posee propio, y por lo tanto no se distingue; si totalmente difiere, entonces, suponiendo que la una sea Dios, no lo será la otra. Si en parte conviene y en parte difiere, no siendo esto bajo el mismo concepto, ha de ser compuesto.

12. Además, cuando una persona comunica con otra, o le comunica todo cuanto en sí tiene o no. Si no se lo comunica, algo comunica y algo retiene, y por lo tanto es compuesta y avara. Si se lo comunica todo, comunicándole su quiddidad o esencia, le comunica asimismo su personalidad. Si dices que la personalidad no es comunicable, tienes en contrario que es tan simple como la naturaleza, como tú mismo confiesas; y, por consiguiente, así como es comunicable la naturaleza, es evidente que lo es también la persona.

13. Además, la propiedad de la persona o es algo real o no lo es. Si no es algo real, nada realiza, ni, por consiguiente, distingue aquello en que radica; si es algo real, o radica en la esencia o no. Si radica en la esencia, como la propiedad distingue aquello en que radica, síguese que la naturaleza y la esencia se numeran, lo que contradice a la trinidad. Si no radica en la esencia, sino en la persona, luego la persona posee algo real que no está en la esencia, y, por tanto, es necesario admitir que la propiedad introduce composición en la persona.

14. Además, la relación es una propiedad de la persona, y, por tanto, o cae bajo el concepto de substancia, como los otros géneros, o no cae. Si cae bajo el concepto de substancia, así como la substancia ni es distinguida ni distingue, de igual manera la propiedad; por lo tanto, no hay trinidad. Si no cae bajo el concepto de substancia, viene a ser algo añadido a la substancia, por lo que desmerece del concepto de simplicidad; si, pues, no puede existir sin sus propiedades no es posible que pueda conciliarse con la suma simplicidad.

15. Además, así como al punto no le componen sus relaciones, tampoco en realidad es numerable; si, pues, Dios es más simple que el punto, en manera alguna puede admitir en sí distinción real.

16. Además, antes es lo absoluto que lo relativo; luego la distinción que se funda en una propiedad absoluta precede a la que se funda en una propiedad relativa; pero cuanto mayor sea la prioridad de un ser, tanto mayor es su simplicidad; si, pues, la distinción fundada en propiedades absolutas no puede conciliarse con la suma simplicidad, tampoco puede conciliarse la que se funda en las propiedades relativas.

CONTRA:

1. Contingit reperire aliquid simplex, quia est unum in uno, et aliquid amplius simplex, quia est unum in pluribus multiplicatum; quod est simplicius, quia unum in pluribus, sicut universale, sed tamen non summe, quia numeratur: ergo si aliquid esset unum in pluribus non multiplicatum, illud esset simplicissimum; sed hoc attribuendum est divino esse, quod est simplicissimum; ergo trinitas non tollit simplicitatem divinae essentiae.

2. Item, pluralitas naturarum non repugnat simplicitati personae, sicut patet in Christo [9]: ergo si magis facit ad compositionem naturarum diversitas quam personarum pluralitas, videtur, quod multo fortius pluralitas personarum simplicitatem naturae in nullo diminuat: stat igitur etc.

3. Item, Deus potest creare sine omni suae simplicitatis diminutione: ergo si generare et spirare est actus intrinsecus, multo fortius generat et spirat, manente simplicitate summa. Sed quia generat et spirat, est trinitas: ergo etc.

4. Item, intelligere est actus, qui simplicitati in nullo repugnat, sed magis attestatur et consonat; sed mens quaecumque se intelligendo generat sui similitudinem, quae dicitur verbum a generante distinctum [10]: ergo sicut cum summa simplicitate stare potest actus intelligendi, ita etiam generatio, et pari ratione productio Spiritus sancti: ergo videtur, quod tota trinitas simul stet cum summa simplicitate.

5. Item, ut dicit Augustinus sexto *De Trinitate* [11], "in spiritualibus idem est maius et melius"; sed in beata Trinitate quaelibet persona est optima: ergo non sunt aliquid melius tres quam unum, ergo nec maius. Sed in omni compositione ponitur aliquid additum, quod est aliquo modo amplius: ergo illa summa trinitas nullam omnino ponit compositionem: ergo in nullo repugnat simplicitati.

6. Item, summa simplicitas non excludit, sed includit summam perfectionem; summa perfectio non excludit, sed includit pluralitatem: ergo a primo, summa simplicitas pluralitatem personarum non excludit, sed includit: ergo non repugnat, sed maxime consonat.

7. Item, summa simplicitas non excludit, sed includit

---

[9] Cf. III *Sent.*, d. 6, a. 1, q. 2.
[10] Cf. August., IX *De Trin.*, c. 11, n. 16.
[11] Cap. 8, n. 9: «In iis enim, quae non mole magna sunt, hoc est maius esse quod est melius esse».

POR EL CONTRARIO:

1. Se da la existencia de un ser simple, que es uno en uno; y la de otro aún más simple, que siendo uno se multiplica en muchos, lo que le hace más simple, porque, siendo en sí uno, se distribuye en muchos, como una idea universal; sin embargo, no es absolutamente simple, porque es numerable; luego si existiera uno en muchos no multiplicado, éste sería simplicísimo; ahora bien, esta propiedad debe atribuirse al ser divino que es simplicísimo; luego la trinidad no destruye la simplicidad divina.

2. Además, la pluralidad de naturalezas no se opone a la simplicidad de la persona, como lo observamos en Cristo; luego si más favorece a la composición la diversidad de naturalezas que la pluralidad de personas, con mayor razón la pluralidad de personas en nada disminuirá la simplicidad de la naturaleza; consta, pues, etc.

3. Además, Dios puede crear sin disminución de su simplicidad; luego si el engendrar y espirar es un acto intrínseco, con mayor razón engendra y espira sin disminución de su simplicidad suma. Pero consta que es trino porque engendra y espira, luego etc.

4. Además, el acto de conocer en nada se opone a la simplicidad, antes más bien la confirma y armoniza con ella; pero la mente, al conocerse a sí misma, engendra su semejanza, que llamamos verbo, distinto del generante; luego así como con la suma simplicidad puede coexistir el acto de conocer, así también la generación y, por la misma causa, la producción del Espíritu Santo; luego es evidente que la trinidad puede coexistir con la suma simplicidad.

5. Además, como dice San Agustín en el libro VI *De Trinitate*, "en los seres espirituales mayor y mejor tienen significación idéntica"; pero en la Santísima Trinidad cada una de las personas es óptima; luego no son mejor tres que una; luego ni mayor. Pero en toda composición se suma alguna realidad que de algún modo se le añade; luego la suma trinidad no implica composición alguna; luego en nada repugna a la simplicidad.

6. Además, la suma simplicidad no excluye, sino que incluye la suma perfección; la suma perfección no excluye, sino que incluye la pluralidad; luego la suma simplicidad no excluye la pluralidad de las personas, sino que la incluye; luego no sólo no le repugna, sino que le es totalmente conforme.

7. Además, la suma simplicidad no excluye, sino que

summam potentiam et virtutem, quia, sicut supra [12] probatum est, quanto aliqua virtus magis est unita, tanto magis est infinita; sed summa virtus et actualissima ponit summam et perfectissimam communicationem et productionem, et hoc ponit trinitatem: ergo simul stat necessario trinitas et summa simplicitas.

8. Item, lux dicitur de substantia spirituali et corporali, et spirituali creata et increata secundum quandam proportionem et analogiam; sed productio splendoris materialis nihil diminuit de simplicitate lucis materialis, productio etiam lucis spiritualis, utpote intelligentiae sive verbi a mente, nihil diminuit de simplicitate substantiae intellectivae: ergo productio aeterni Splendoris a Patre nihil diminuit de simplicitate lucis aeternae.

9. Item, simplicitas puncti et unitatis et cuiuslibet principii creati non excludit, sed includit pluralitatem relationum et respectuum, et hoc modo non est imperfectionis, sed perfectionis; sed omne tale est Deo attribuendum: ergo circa Deum non repugnat simplicitas summa et pluralitas relationum. Sed "relatio multiplicat trinitatem", ut dicit Boethius [13]: ergo etc.

10. Item, ubi non est materia et situs, non potest esse separatio: productio ergo abstrahens a ratione situs et materiae non ponit aliquam separationem: ergo stat cum omnimoda indivisione, ergo et cum omnimoda simplicitate. Si ergo tali productione producuntur personae in Trinitate, simul ergo stare potest trinitas cum summa simplicitate.

CONCLUSIO

Trinitas personarum non tollit summam simplicitatem, nec summa simplicitas excludit trinitatem.

RESPONDEO:

Dicendum, quod primum principium simul est trinum et simplicissimum, ita quod nec trinitas tollit summam simplicitatem, nec summa simplicitas excludit trinitatem; et hoc quidem certissime per fidem tenemus.

Ut autem aliquatenus intelligamus, duo oportet hic prae-

[12] Art. 1, fundam. 6, et *De scientia Christi*, q. 6 in corp.—Lib. *De causis*, propos. 17.
[13] Lib. *De Trin.*, c. 6.

incluye la suma potencia y virtud, porque, como antes se ha probado, cuanto una potencia está más unida tanto es más infinita; pero la suma potencia y actualísima en grado sumo lleva consigo la suma y perfectísima comunicación y producción, lo que supone la trinidad; luego necesariamente coexisten la trinidad y la suma simplicidad.

8. Además, se denomina luz tanto a la substancia espiritual como a la corporal, y a la espiritual, tanto a la creada como a la increada, por cierta proporción y analogía; pero la emisión del esplendor material en nada disminuye la simplicidad de la luz material; del mismo modo, la emisión de la luz espiritual, como originada de la inteligencia o del verbo mental, en nada disminuye la simplicidad de la substancia intelectual; luego la emisión del eterno esplendor, que procede del Padre, nada disminuye la simplicidad de la luz eterna.

9. Además, la simplicidad del punto y de la unidad y de cualquier principio creado no excluye, sino que incluye pluralidad de relaciones y respectos, lo que no lleva consigo imperfección, sino perfección; mas toda perfección se debe atribuir y predicar de Dios; luego en Dios no repugna la simplicidad suma y la pluralidad de relaciones. Pero "la relación multiplica la trinidad", como dice Boecio; luego etcétera.

10. Además, donde no hay materia y lugar, no puede haber separación; luego la producción que prescinde de lugar y materia no implica separación alguna; luego coexiste con la total indivisión y, por tanto, con la total simplicidad. Luego si de tal modo se producen las personas en la Trinidad, pueden coexistir simultáneamente la trinidad con la máxima simplicidad.

CONCLUSION

La trinidad de las personas no destruye su simplicidad suma ni la suma simplicidad excluye la trinidad

RESPONDO:

Hase de decir que el primer principio es al mismo tiempo trino y simplicísimo, de tal suerte que ni la trinidad destruye la suma simplicidad, ni la suma simplicidad excluye la trinidad; esta verdad la admitimos certísimamente por la fe.

No obstante, para que de algún modo la comprendamos,

notare: primo, diversos modos distinctionum personalium; secundo, diversos modos attributionum divinarum.

Quantum ad primum intelligendum, quod, sicut dicit Richardus *De Trinitate*[14], tribus modis distinguitur persona a persona, scilicet origine tantum, qualitate tantum, origine et qualitate simul. Primus modus est in divinis, secundus in angelicis spiritibus, tertius in hominibus. — Homines enim distinguuntur ab invicem qualitate propter diversitatem accidentium et proprietatum, quibus unum individuum ab altero discernitur[15]; origine vero, quia unus homo ab alio nascitur. — Angeli autem, quia differunt substantiis et proprietatibus formalibus, distinguuntur qualitate; sed quia unus ab alio non procedit, non distinguuntur origine.— Personae autem divinae, quia omnino unum sunt in substantia et forma et nulla habent accidentia, non distinguuntur qualitate, sed sola origine; illa autem origo est ipsius personae non per aliquid aliud, sed per se ipsam, ita quod, sicut Deus se ipso intelligit et est suus intellectus, ita Pater se ipso generat et est ipsa generatio, similiter Filius sua filiatio: si est ergo ibi verissima origo, verissima est personalis distinctio. — Rursus, si persona est sua origo, nulla est omnino in persona compositio, ac per hoc ita simplex est, sicut essentia: est igitur omnimoda secundum rem indifferentia inter personam et essentiam, et personam et proprietatem et essentiam. Unde vere persona est essentia et proprietas, et essentia proprietas et persona, et proprietas persona et essentia[16]. Quomodo ergo potest intelligi aliqua compositio in tanta indifferentia? Necesse est igitur in tali distinctione personarum omnimodam intelligere simplicitatem: ex quo ergo impossibile est intelligere aliquam compositionem, non repugnant trinitas personae intellectae et simplicitas summa. — Multum ergo valet ad hoc videndum inspicere modos distinctionum personalium, quos ignorantes haeretici erraverunt.

Rursus, attendendi sunt diversi modi attributionum divinarum. Est enim differentia quantum ad modos essendi et quantum ad modos se habendi et quantum ad rationes intelligendi. — In divinis igitur quantum ad esse vel essentiam non potest reperiri diversitas sive differentia, quia illud esse est unum et simplicissimum; nec etiam quantum ad modum essendi absolutum, quia, sicut in Deo non est

[14] Lib. IV, c. 13 s., ubi tria membra divisionis distinguuntur: «Variari namque potest (existentia) aut secundum solam rei qualitatem, aut secundum solam rei originem, aut secundum utriusque concursionem».

[15] Porphyr., *De praedicab.*, c. *De specie*: «Individua autem dicuntur huiusmodi, quoniam ex proprietatibus consistit unumquodque eorum, quarum collectio nunquam in alio eadem erit» etc.

[16] Cf. I *Sent.*, d. 26, q. 1 ss.; d. 33 per totam, et d. 34, q. 1 ss., ubi etiam de seqq. modis essendi.

conviene adelantar dos prenotandos: primero, acerca de los diversos modos de las distinciones personales; y segundo, acerca de los diversos modos de las atribuciones divinas.

Cuanto a lo primero, hase de entender que, como dice Ricardo en el libro *De Trinitate,* de tres modos se distingue una persona de otra, a saber, por solo el origen, por sola la cualidad, por el origen y la cualidad juntamente. El primer modo se verifica en Dios; el segundo, en los espíritus angélicos; el tercero, en los hombres. — Los hombres, en efecto, se distinguen entre sí por sus cualidades, o sea por la diversidad de accidentes y propiedades que distinguen un individuo de otro; además, por el origen, porque un hombre nace de otro. — Los ángeles, empero, por cuanto se diferencian por la substancia y propiedades formales, se distinguen por sus cualidades, mas no por su origen, porque uno no procede de otro. — Mas las personas divinas, por cuanto son de todo en todo una misma cosa en la substancia y en la forma y carecen de accidentes, no se distinguen por sus cualidades, sino solamente por el origen; sin embargo, no hay que considerar este origen como algo distinto de la persona, sino como algo que radica en la misma, de tal modo que, así como Dios se conoce por sí mismo y es su propio conocimiento, así el Padre por sí mismo engendra y es la misma generación, del mismo modo que el Hijo es su propia filiación; luego si se debe admitir en la trinidad origen verdadero, debe asimismo admitirse verdadera distinción personal. — Además, si la persona es su origen, no hay en la misma composición alguna, por lo cual es tan simple como la esencia; dase, por tanto, total indiferencia real entre la persona y la esencia, y la persona y la propiedad y la esencia. Por lo que con verdad puede decirse que la persona es esencia y propiedad, la esencia es propiedad y persona, y la propiedad es persona y esencia. ¿Cómo, pues, puede concebirse composición alguna en tal indiferencia? Es, por consiguiente, necesario en la distinción de las personas incluir omnímoda simplicidad y excluir toda composición, por cuanto no repugna la trinidad de personas y la simplicidad suma o absoluta. — En gran manera, pues, ayuda a comprender esta verdad el estudiar las varias modalidades de las distinciones personales, cuyo desconocimiento condujo a la herejía.

Además, se han de considerar las modalidades diversas de las atribuciones divinas. Pues existe diferencia en cuanto a las modalidades esenciales del ser, y en cuanto a las modalidades relativas, y en cuanto a las modalidades intelectivas. — En Dios, pues, en cuanto a su ser o sencia, no puede darse diversidad o diferencia, porque su ser es uno y simplicísimo, y su modo de ser absoluto, porque, como en

aliud ens essentia et esse, sic non est differens esse et sic esse. Et ratio huius est, quia in Deo idem est posse et esse, et non est dicere, quod possit sic et aliter esse. Et ideo, quia modi essendi sunt idem quod essentia, omnia praedicata dicentia modum absolutum transeunt in substantiam, relatione excepta, quae dicit modum essendi respectivum; qui modus dicendi in comparatione ad subiectum transit in substantiam, ut hypostasis sit sua proprietas, ne inducatur compositio, sed manet in comparatione ad terminum, ut vera salvetur distinctio. Differentia enim relationis a subiecto in quo inducit compositionem; sed differentia a termino ad quem non inducit nisi solam distinctionem. Cum ergo in divinis non reperiatur differentia, nec quantum ad essentiam nec quantum ad esse nec quantum ad absolutos modos essendi; reperitur tamen tribus modis praedictis. Differentia namque quantum ad modos essendi est in personis ad invicem: quia, licet idem esse habeant, tamen alio modo, quia una a se, alia vero ab alio; et haec est tanta diversitas, ut non permittat, unam personam dici de alia. Illi enim modi, sicut prius ostensum est, licet non inducant compositionem, faciunt tamen veram distinctionem.

Differentia vero quantum ad modos se habendi est in personis ad essentiam relatis. Quoniam enim oriri est ipsius personae, non essentiae; ideo persona refertur et se habet ad alteram, essentia non; et hinc est, quod una distinguitur, scilicet persona, et non altera, scilicet essentia. Et ex hac differentia non fit, quod una removeatur ab altera, fit tamen, ut possit aliquid dici de persona, quod non dicitur de essentia, et e converso. Et ex hac differentia nascitur triplex modus dicendi in divinis, scilicet in quid et in quis et in quae, scilicet notio, persona et essentia; et inde est, quod, supposita persona, non supponitur notio nec e converso, et similiter de essentia. Sed ex variatione talium modorum introducitur figura dictionis [17] in divinis, sicut patet consideranti.

Differentia vero quantum ad rationes intelligendi est in proprietatibus essentialibus, quae omnino idem sunt, sicut veritas et bonitas; tamen noster intellectus intelligit per diversa et sub alia ratione et alia, et ideo aliter nominat; et haec est minima differentia, quae possit inveniri

[17] Vide Arist., I *Elench.*, c. 3 (c. 4), ubi de hac et aliis fallaciis in dictione.

Dios no es diversa la esencia de la existencia, del mismo modo no es diferente el ser y su modalidad. La razón de esto es porque en Dios son una misma cosa la potencia y la esencia, y no se debe decir que su ser pueda existir de varias maneras. Y por cuanto las modalidades esenciales se identifican con la esencia, todos los predicados que significan modalidades absolutas entran en la categoría de substancia, exceptuadas las relaciones que expresan modalidades relativas, las cuales, comparadas con un sujeto, pasan a la categoría de substancia, para que la hipóstasis se identifique con su propiedad y no se introduzca composición alguna; mas permanece relacionada con su término, para que se salve la verdadera distinción. En efecto, la diferencia existente entre una relación y su sujeto incluye composición; mas la diferencia existente entre una relación y su término solamente incluye distinción. Y como en Dios no se encuentre diferencia alguna ni respecto de la esencia, ni de la existencia, ni de sus modalidades absolutas, se halla, sin embargo, según los tres modos dichos. La diferencia, pues, cuanto a las modalidades esenciales, radica en las personas relacionadas entre sí, porque, aunque tengan la misma esencia, sin embargo la tienen de distinto modo, porque la una la tiene por sí, la otra por otro, lo que incluye tal diversidad, que no consiente la identificación de las personas. Pues estos modos, como antes hemos manifestado, aunque no introduzcan composición, ponen, sin embargo, verdadera distinción.

La diferencia en cuanto a las modalidades relativas radica en las personas relacionadas con la esencia. Puesto que el nacer corresponde a la persona y no a la esencia, la persona se relaciona con la otra, mas no la esencia; de aquí proviene que una se distingue, a saber, la persona, y no la otra, a saber, la esencia. Esta diferencia no separa una persona de la otra, sino que atribuye algo a la persona que no puede atribuirse a la esencia, y viceversa. De esta diferencia nace un triple modo de enunciar en Dios, a saber, en *quid,* en *quis* y en *quae,* es decir, nocional, personal y esencial; y de aquí proviene que, supuesta la persona, no se supone la noción, ni viceversa, y por semejante manera hase de decir respecto de la esencia. De la variación de estos modos introdúcese en Dios una figura de dicción, como es patente a quien lo considere.

La diferencia en cuanto a las modalidades intelectivas se halla en las propiedades esenciales, que totalmente se identifican entre sí, como la verdad y la bondad; sin embargo, nuestro entendimiento conoce mediante diversos conceptos y bajo razones diferentes, por lo cual las designa con nombres distintos; y ésta es la menor de las diferencias

circa divina, quia magis est ex parte nostri quam Dei. — Stat igitur summa simplicitas non solum cum personali distinctione, sed etiam cum multiformi attributione. Unde concedendae sunt rationes, quae sunt ad hanc partem; ad oppositas vero satis facile est respondere.

[SOLUTIO OBIECTORUM]

1. Ad illud quod primo obiicitur in contrarium, quod simplicius est ens abstractum quam concretum; dicendum, quod illud veritatem habet in eo, in quo differt forma et suppositum, in quo quidem est abstractio et concretio ex parte rei; in divinis autem proprie non ponitur concretio nisi ex parte nostri. — Similiter quod dicit, quod simplicius est unum non in pluribus quam in pluribus; dicendum, quod illud habet veritatem, ubi aliquid plus est in pluribus quam in uno, sicut est in numero; non sic autem est in proposito, quia ita complete et perfecte est divina essentia et natura in una suarum hypostasum, sicut in tribus [18].

2. Ad illud quod obiicitur, quod simplicius est idem diverso etc.; dicendum, quod est diversitas sive distinctio, quae venit ex additione, sicut illa quae est inter diversas species, quae distinguuntur per diversas differentias additas supra genus; et est distinctio veniens non ex additione, sed ex origine; et haec est in divinis personis, quae distinguuntur ex eo, quod una manat ab altera; et haec nullam ponit compositionem, secundum quod explicatum fuit in principali solutione.

3. Ad illud quod obiicitur, quod commune simplicius est proprio; dicendum, quod illud habet veritatem, ubi commune arctatur et contrahitur per proprium; tunc enim ratione arctantis et contrahentis admittit et compositionem et dictinctionem, sicut apparet in universali et particulari; hoc autem modo non est reperire commune in divinis, quia essentia, licet sit communis in divinis, non tamen contrahitur nec arctatur nec distinguitur in personis [19].

4. Ad illud quod obiicitur, quod omne absolutum simplicius est respectivo; dicendum, quod respectivum est duplex: quoddam, quod dicit respectum ad aliud diversum secundum essentiam; quoddam, quod non dicit respectum nisi ad aliquid sibi consubstantiale. Primo modo respectivum

[18] Cf. I *Sent.*, d. 8, p. 2, q. 1 ad 1 et 3.
[19] Vide I *Sent.*, d. 19, p. 2, q. 2.

que puede hallarse en Dios, puesto que más se funda en nosotros que en el mismo Dios. Existe, pues, la suma simplicidad, no sólo con la distinción personal, mas también con la múltiple atribución. Luego se han de conceder las razones que apoyan esta solución; y a las razones que contra ella se aducen fácil es responder.

[SOLUCIÓN DE LAS OBJECIONES]

1. A lo que se objeta que más simple es el ser abstracto que el ser concreto, hase de decir que esta proposición es verdadera solamente hablando del ser en el que se diferencian la forma y el supuesto, el cual simultáneamente encierra abstracción y concreción real; mas en Dios no se admite propiamente concreción, sino atribuyéndola a nuestro modo de entender. — Del mismo modo, cuando se arguye que es más simple la naturaleza sin supuesto que diferenciada en varios supuestos, hase de decir que es verdad referido a la realidad que es más perfecta distribuída en muchos seres que en uno solo, como sucede en el número; mas no sucede lo mismo en el caso propuesto, porque tan completa y perfectamente existen la esencia y naturaleza divinas en una de sus personas como en las tres juntas.

2. A lo que se objeta que lo que es idéntico es más simple que lo que es diverso, etc., hase de decir que hay una diversidad o distinción que proviene de adición, como la que se observa entre las diversas especies, las cuales se distinguen por las diferencias que añaden al género; hay otra distinción que proviene no de la adición, sino del origen, y ésta es la que existe en las divinas personas, las cuales se distinguen entre sí porque una se origina de la otra; y esta diversidad no induce composición alguna, según dijimos en la solución principal.

3. A lo que se objeta que lo común es más simple que lo propio, hase de decir que es verdad cuando lo común es restringido y coartado por lo propio, pues entonces por razón de la restricción y contracción admite composición y distinción, como se ve en lo universal y en lo particular; de este modo, sin embargo, no se halla lo común en las divinas personas, porque la esencia, aunque sea en ellas común, sin embargo no está ni contraída ni coartada ni se distingue en las personas.

4. A lo que se objeta que el ser absoluto es más simple que el ser relativo, hase de decir que hay dos clases de relativo: uno que dice relación a otro esencialmente diverso, otro que no dice relación sino a un ser que le es consubstancial. En el primer modo, relativo incluye cierta depen-

includit quandam dependentiam, ac per hoc et defectum dicit a simplicitate summa; secundo modo non dicit aliquam dependentiam nec defectum a simplicitate summa, maxime quando ipsum suppositum est sua proprietas, qua refertur; et hoc modo ponitur respectus in proprietatibus divinarum personarum, non primo modo, et ita nulla ex hoc introducitur compositio. — Et si obiiciatur, quod "relativum omne est aliquid, excepto eo quod relative dicitur"; dicendum, si primo modo intelligatur, quod veritatem habet non solum ex parte rationis intelligendi, verum etiam ex parte rei; si secundo modo intelligatur, veritatem habet ex parte rationis intelligendi, quia Pater praeter rationem relationis importat hypostasim, quae tamen non est aliud a sua proprietate personali.

5. Ad illud quod obiicitur, quod omne definiens simplicius est definito; dicendum, quod illud veritatem habet de definitione formali et in recto, ubi definientia sunt partes essentiales, constituentes ipsum definitum. Non sic autem est in proposito: tum quia personae divinae, proprie loquendo, definiri non habent; tum etiam, quia natura non cadit in definitione personae in recto; tum etiam, quia definitio illa potius respicit intentionem nominis personae et naturae, secundum quod venit in intellectu nostro, quam respiciat ipsam secundum esse suum proprium, quod nec comprehendi habet nec definiri propter summam simplicitatem et immensitatem esse divini [20].

6. Ad illud quod obiicitur, quod pars semper est simplicior toto; dicendum, quod verum est. Sed quod assumit, quod trinitatis pars est una personarum, falsum est, quia omne totum dicit aliquid maius quam sua pars. Ut autem saepe dictum est, nihil maius est in tribus personis quam in una; quaelibet enim personarum est summe ens et vera et bona; ideo licet trinitas in divinis ponat rationem pluralitatis, non tamen ponit propter hoc rationem verae totalitatis [21].

7. Ad illud quod obiicitur, quod punctus est semper simplicior continuo, et unitas numero; dicendum, quod veritatem habet de numero vero, qui est aggregatio diversarum unitatum; sed non talis numerus est in trinitate divinarum personarum, pro eo quod non est ibi aggregatio multarum unitatum, sicut nec entitatum nec veritatum, sed est eiusdem unitatis replicatio circa alium et alium; et hoc

[20] Cf. I *Sent.*, d. 25, a. 1 et 2; d. 34, q. 1.—Avicenna, *Metaph.*, tr. 8, c. 4: «Primus igitur non habet genus, et ideo non habet differentiam; quia enim non habet genus, non habet differentiam; ideo non habet definitionem».

[21] Vide I *Sent.*, d. 19, p. 2, q. 1. Ibid., q. 4, insinuatur solutio seq.

dencia, y por tanto carencia de la suma simplicidad; en el segundo modo no indica diferencia alguna, ni se opone a la suma simplicidad, sobre todo cuando el mismo supuesto es su propiedad, que sirve de fundamento a la relación; de este segundo modo se admite la relación en las propiedades de las divinas personas, no del primero; y de esta suerte no se introduce composición alguna. — Y si se arguye que la relación "es una entidad real, independientemente de la realidad del objeto por ella relacionado", hase de decir que, si se entiende del primer modo, es verdad, no sólo por parte de la razón o medio de conocer, mas también por parte de la misma realidad; si se entiende del segundo modo, es verdadera por parte de la razón o medio de conocer, porque el Padre, además de la relación, incluye la hipóstasis, la cual, sin embargo, no es distinta de su propiedad personal.

5. A lo que se objeta que cada uno de los elementos de la definición es más simple que el objeto definido, hase de decir que esto es verdad en la definición formal y directa, en la cual los elementos de la definición son partes esenciales que constituyen al objeto definido. No sucede, sin embargo, lo mismo en el caso que venimos tratando, ya porque las personas divinas, propiamente hablando, no se pueden definir, ya también porque la naturaleza no entra en la definición de persona en sentido directo, ya, finalmente, porque esta definición más mira a la determinación del nombre de persona y naturaleza en cuanto proceden de nuestro modo de entender que en cuanto proceden de su propio ser, el cual ni puede ser comprehendido ni definido, a causa de la suma simplicidad e inmensidad.

6. A lo que se objeta que la parte es más simple que el todo, hase de decir que es verdad; pero lo que de esta verdad se infiere, a saber, que una de las personas es parte de la trinidad, es falso, porque el todo es siempre mayor que cualquiera de sus partes. Mas, como ya se ha dicho muchas veces, ninguna propiedad es mayor en las tres personas que en una sola, pues cada una de las personas es el ser infinito y la verdad y bondad infinitas; por tanto, aunque la trinidad en las personas induzca pluralidad, no induce, sin embargo, verdadera totalidad.

7. A lo que se objeta que el punto es siempre más simple que lo continuo, y la unidad más que el número, hase de decir que es verdad respecto al número en sentido estricto, el cual supone agregación de diversas unidades; pero tal número no existe en la trinidad de las divinas personas, pues no se da en ella agregación de muchas unidades, como tampoco de entidades ni de verdades, sino simple repetición

importat ipsum vocabulum, quod dicitur trinitas, id est unitas trium [22].

8. Ad illud quod obiicitur, quod aut persona est aeque simplex, sicut essentia, aut non; dicendum, quod est aeque simplex secundum rem. — Et quod obiicit ultra, quod essentia propter summam simplicitatem non compatitur alias essentias; dicendum, quod non est simile: quia, si essent plures essentiae divinae, esset ibi convenientia et differentia essentialis; convenientia, inquam, quia quaelibet esset Deus; differentia vero, quia plures, et hoc non posset esse sine additione et compositione [23]. Non sic autem est in pluralitate personarum; quia, sicut ostensum est, non distinguuntur ad invicem per aliquam additionem realem, sed solum per originem naturalem; et ideo simplicitas essentia excludit pluralitatem essentiae, et pluralitas personae non excludit unitatem essentiae divinae nec excludit simplicitatem personae.

9. Ad illud quod obiicitur, quod aut persona addit aliquid supra essentiam secundum rem et intellectum etc.; dicendum, quod secundum intellectum addit, quia in intellectu vero personae clauditur intellectus naturae et proprietatis et hypostasis. Unde intellectus eius compositus est, ita tamen, quod sicut nulla est composito, sic etiam nulla est additio a parte rei. — Et si obiiciatur, quod intellectus iste est falsus; dicendum, quod falsum est: quia ex parte rei aliquid ei respondet; nam in divinis vere sunt illa tria, scilicet natura et proprietas et hypostasis distincta per proprietatem suam; sunt tamen omnino unum in ipsa per simplicitatem summam, ad quam quia non potest intellectus noster pertingere, intelligit et nominat sub differenti ratione et sub quadam compositione, quam non ponit circa ipsam rem, sed circa se ipsum intelligentem, sicut habitum fuit in praecedenti problemate [24].

10. Ad illud quod obiicitur, quod affirmatio et negatio non sunt vera de eodem et secundum idem; dicendum, quod non solummodo impedit contradictionem, quod aliqua dicantur de eodem non secundum idem, verum etiam, quod non dicantur ad idem. Et quia persona referri habet et comparari ad aliam, natura vero non: hinc est, quod aliquid potest attribui uni, quod non attribuitur alteri; nec tamen ex hoc sequitur, quod sit in eis compositio vel diversitas secundum essentiam vel esse; sufficit enim, quod sit solum secundum se habere [25].

[22] Cf. supra, q. 2, a. 2 ad 16, et *Quaest. de scientia Christi*, q. 3 ad 8.—Isidor., VII *Etymolog.*, c. 4, n. 1: «Trinitas appellata, quod fiat totum unum ex quibusdam tribus, quasi triunitas».

[23] Vide supra, q. 2, a. 1, fundam. 7.

[24] Cf. etiam I *Sent.*, d. 34, q. 1.

[25] Cf. supra, q. 2, a. 2 ad 5.

de una misma unidad en diversos sujetos; esto mismo da a entender el vocablo trinidad, esto es, unidad de tres.

8. A lo que se objeta que o la persona es tan simple como la esencia o no lo es, hase de decir que lo es en realidad. — Y lo que además arguye que la esencia por razón de la suma simplicidad no se compagina con la pluralidad de esencias, hase de decir que no hay paridad, porque, si fuesen muchas las esencias divinas, habría entre ellas conveniencias y a la vez diferencias esenciales: conveniencias, porque cada una de ellas sería Dios, y diferencias, por ser ellas múltiples, lo que no podría ocurrir sin agregación y composición. Pero no sucede lo mismo en la pluralidad de las personas divinas, porque, como ya se ha demostrado, no se distinguen entre sí por adición alguna real, sino sólo por el origen natural; y por esto la simplicidad de la esencia excluye su pluralidad, y la pluralidad de las personas no excluye la unidad de la esencia divina ni la simplicidad de la persona.

9. A lo que se objeta que lo que la persona añade a la naturaleza se distingue de ella con distinción real y de razón, etc., hase de decir que añade algo distinto con distinción de razón, porque en el concepto verdarero de la persona se contiene el concepto de la naturaleza, de la propiedad y la hipóstasis. De donde se sigue que su concepto es compuesto, de tal modo, sin embargo, que así como no introduce composición, así tampoco introduce adición alguna real. — Y si se arguye que este concepto es falso, se responde que no, porque, por parte de la cosa, algo real le corresponde, puesto que en Dios verdaderamente se dan estas tres realidades, a saber, la naturaleza, la propiedad y la hipóstasis, distinta por su propiedad; son, sin embargo, totalmente una sola cosa en sí mismas, a causa de la suma simplicidad, la cual conoce nuestro entendimiento bajo diferentes conceptos y nombra con diferentes términos, introduciendo alguna manera de composición, que no atribuye a su objeto, sino a sí mismo, porque no le es posible abarcar en un solo concepto la suma simplicidad, como ya se ha dicho en la cuestión anterior.

10. A lo que se objeta que la afirmación y la negación sobre una misma cosa bajo un mismo concepto no son verdaderas, hase de decir que no sólo no implica contradicción el que de una misma cosa, bajo diverso concepto, se afirme y se niegue, mas tampoco cuando no se refiere al mismo sujeto. Y porque la persona dice relación y comparación a otra, mas no la naturaleza, se sigue que a una puede atribuirse lo que no se atribuye a la otra; de lo cual no se infiere que haya en ellas composición o diversidad esencial, pues basta la diferencia que se funda en la relación.

11. Ad illud quod obiicitur, quod aut una persona omnino convenit cum alia, aut partim convenit, partim differt; dicendum, quod persona cum altera convenit secundum essentiam, differt autem secundum proprietatem; proprietas autem illa comparata ad essentiam est tantum modus essendi, qui est idem quod essentia, secundum id quod est, quia essentia est ipsa proprietas, differt autem secundum id ad quod; et quia compositio venit secundum id in quo, distinctio secundum id ad quod: ideo differentia, quae est inter proprietatem et essentiam, talis est, quae sufficit ad distinctionem, nullam tamen inducit compositionem.

12. Ad illud quod obiicitur, quod aut una persona communicat alii quidquid habet, aut non; dicendum, quod communicat ei quidquid habet communicabile, et hoc est essentia vel natura; personalitas autem sive respectus, qui est in persona illa, potius dicit rationem distinguentis quam communicabilis; et ideo, licet hoc non communicet, perfecta tamen est ibi communicatio, quia cum communicatione manet salva distinctio.

13. Ad illud quod obiicitur, quod aut proprietas personae est aliquid, aut nihil; dicendum, quod proprietas personae, formaliter et proprie loquendo, est ad aliquid; et illud ad aliquid comparari habet et ad divinam essentiam et ad personam, quam distinguit, et ad personam, a qua distinguit. Per comparationem ad personam, a qua distinguit, vere res est, quia realiter ab illa differt, sicut et realiter distinguitur per paternitatem Pater a Filio; per comparationem autem ad personam, in qua est, seu etiam ad ipsam essentiam, modus tantum est, qui non ponit aliquam compositionem circa Deum, quia, sicut prius ostensum fuit, non differt in Deo esse et sic esse sive modus essendi, sicut non differt "vivere et beate vivere" [26].

14. Ad illud quod obiicitur, quod proprietas personae aut transit in substantiam, aut non; dicendum, quod relatio duplicem dicit respectum, scilicet ad subiectum in quo et ad extremum ad quod. Primo modo transit, sicut et alia genera, secundo modo manet. Et quia ipsa praeter alia genera dicit comparationem ut ad alterum; hinc est, quod omnia dicuntur transire in substantiam, ipsa non transeunte, non quia ipsa aliquo modo dicat aliquid, quod non sit essentia, sed quia competit sibi ad aliquid dici, ad quod assentia non habet dici nec referri. Unde absque dubio essentia est illud

[26] Ut docet August. XIII *Confess.*, c. 3, n. 4: «Solus simpliciter est... et aliud beate vivere».—De hac solutione vide I *Sent.*, d. 33, q. 2, ubi etiam sequens solutio exhibetur.

11. A lo que se objeta que o una persona difiere totalmente de la otra, o absolutamente conviene con ella, o en parte conviene y en parte difiere, hase de decir que una persona conviene con otra en su esencia y difiere en su propiedad. Esta propiedad, comparada con la esencia, es solamente un modo de su ser, realmente identificado con ella en su aspecto esencial, porque la esencia es la misma propiedad, mas se diferencia de ella en su aspecto relativo; y porque la composición proviene del aspecto esencial y la distinción del aspecto relativo, síguese que la diferencia que hay entre la propiedad y la esencia es tal, que basta para distinguir sin introducir composición alguna.

12. A lo que se objeta que, cuando una persona comunica con otra, o le comunica todo cuanto tiene en sí o no, hase de decir que le comunica todo lo que en sí tiene de comunicable, es decir, la esencia o la naturaleza; mas la personalidad o relación que constituye aquella persona, más bien dice relación de distinción que de comunicación; por tanto, aunque no la comunique, se da en ella perfecta comunicación, porque con esta comunicación queda a salvo la distinción.

13. A lo que se objeta que la propiedad de la persona o es algo real o no lo es, hase de decir que la propiedad de la persona, formal y propiamente hablando, es relación, la cual se compara a la divina esencia y a la persona a la que distingue y de la que distingue. Por comparación con la persona de la que distingue, es una verdadera realidad, porque realmente se distingue de ella, como realmente el Padre se distingue del Hijo por la paternidad; por comparación con la persona en la que radica o también con la esencia, es tan sólo una modalidad, que no pone en Dios composición alguna, porque, como antes se ha demostrado, en Dios no se diferencian el ser y el modo de ser, como no se diferencian el "vivir y el vivir felizmente".

14. A lo que se objeta que la propiedad de la persona cae bajo el concepto de substancia o no, hase de decir que la relación importa un doble respecto, a saber, al sujeto y al término; en el primer respecto, pasa a ser substancia, como pasan los demás géneros; mas no en el segundo. Por cuanto esta propiedad, más que los otros géneros, implica una comparación como la relación, de aquí es que se afirma que todos pasan a la categoría de substancia sin que ella pase, no porque en algún sentido signifique alguna entidad que no sea la esencia, sino porque le compete ser denominada relación, lo que no compete a la esencia. Por consiguiente, la esencia, sin duda alguna, es el sujeto que se relaciona, mas no es el término al que se relaciona; por con-

ad, sed non est illud, ad quod est illud ad; et ideo salva est ibi distinctio et nulla compositio.

15. Ad illud quod obiicitur, quod punctus propter suam simplicitatem suis relationibus nec componitur nec numeratur; dicendum, quod non est simile: quia relationes puncti sunt ad extra, sed relationes personales sunt ad intra; ideo, quamvis punctus possit dici principium et finis respectu diversarum linearum, nulla tamen hypostasis simul potest dici Pater et Filius, quia nulla potest sibi ipsi esse nascendi principium.

16. Ad illud quod obiicitur, quod prius est absolutum quam respectivum: ergo et distinctio secundum proprietatem absolutam prior quam ea quae est secundum proprietatem respectivam; dicendum, quod illud non valet: quia omnis distinctio includit aliquem respectum [27]; et praeterea, distinctio illa, quae minus recedit a prima et summa unitate, illa quidem est prior; haec autem distinctio est illa, in qua non plurificatur unitas, et talis non potest esse essentialis, sed relativa. Unde dici potest, vel quod ratio illa non concludit, aut quod propositio illa veritatem habet de respectivo, quod aliquam importat dependentiam. Hoc autem genus respectivi non ponitur circa distinctionem aeternarum personarum; et ideo non facit recedere a ratione simplicissimi, sicut nec a ratione primi et absolutissimi, sicut ex praehabitis elucescit.

QUAESTIO IV

Utrum trinitas stet cum summa infinitate

Consequenter quaeritur utrum trinitas stet cum summa infinitate; et circa hoc quaeruntur duo.

Primum est, utrum divinum esse sit infinitissimum.

Secundum est, utrum stent simul trinitas et summa infinitas.

[27] Distinctio siquidem generatim est negatio unius respectu alterius; distincta enim dicimus quorum unum non est alterum. Distinctio opponitur identitati i. e. convenientiae rei cum se ipsa vel unitati plurium in entitate. Arist., V *Metaph.*, text., 16 (IV, c. 9): «Identitas unitas quaedam essentiae est aut plurium, aut cum ut pluribus, utatur, ut puta cum dicat ipsum sibi ipsi idem; ut duobus enim ipso utitur».

siguiente, queda a salvo la distinción sin composición alguna.

15. A lo que se objeta que así como al punto no le componen sus relaciones, tampoco en realidad es numerable, hase de decir que no vale la comparación; porque las relaciones del punto son extrínsecas, mas las relaciones personales son intrínsecas; por tanto, aunque el punto pueda decirse principio y fin respecto a diversas líneas, ninguna de las personas puede a un mismo tiempo llamarse Padre e Hijo, porque ninguna puede ser principio de su propio origen.

16. A lo que se objeta que antes es lo absoluto que lo relativo, y que, por consiguiente, la distinción que se funda en una propiedad absoluta precede a la que se funda en una relativa, hase de decir que este argumento no vale; porque toda distinción incluye alguna relación, y, además, la distinción que más se aproxima a la primera y suma unidad es, sin duda, la primera; esta distinción es aquella en que la unidad no se plurifica, y ésta no puede ser esencial, sino relativa. Por tanto, debe decirse o que tal argumento no es concluyente o que tal proposición vale tratándose sólo de lo relativo, que lleva consigo alguna dependencia. Este género de relación no puede admitirse tratándose de la distinción de las personas eternas, y, por lo mismo, no impide que el ser divino sea simplicísimo, como tampoco que sea primero y absoluto, como consta de lo anteriormente dicho.

CUESTION IV

Si la trinidad puede coexistir con la suma infinidad

A continuación se inquiere si la trinidad puede coexistir con la suma infinidad. Y acerca de esto se plantean dos cuestiones.

La primera, si el ser divino es infinito en grado sumo.

La segunda, si coexisten en él unidas la trinidad y la suma infinidad.

ARTICULUS I

UTRUM DIVINUM ESSE SIT INFINITISSIMUM

Quantum primum sic proceditur et ostenditur, quod divinum esse sit infinitissimum:

1. Primo per fidei confessionem in *Symbolo* [1]: "Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus sanctus, et tamen non tres immensi, sed unus immensus", ergo una est in eis immensitas: ergo ratione essentiae convenit eis.

2. Item, Damascenus [2]: "Credendum est, unum Deum immortalem, aeternum, incircumscriptum": si ergo ista non conveniunt nisi infinito simpliciter, patet etc.

3. Item, tertio Regum octavo [3]: *Si caelum et caeli caelorum te capere non possunt, quanto magis domus haec, quam aedificavi?* Si ergo esse Dei a nullo potest contineri et a nullo circumscribi, fatendum est, omnino habere rationem infiniti.

4. Item, Damascenus, libro primo, capitulo quarto [4]: "Infinitus est Deus et incomprehensibilis, et hoc solum est eius comprehensibile, scilicet eius infinitas et incomprehensibilitas".

5. Item, Augustinus, undecimo *De civitate Dei* [5]: "Omnis infinitas quodam ineffabili modo Deo finita est"; sed omnes, cui infinita sunt finita, est simpliciter infinitum: si ergo divinum esse est huiusmodi, ergo habet omnimodam infinitatem.

6. Item, ratione: communis animi conceptio est [6], Deum esse quo nihil maius excogitari potest, nec a se nec ab alio; sed omni finito potest aliquid maius excogitari: ergo vere et proprie divinum esse habet conditionem infiniti.

7. Item, omni finito potest intelligi per duplicationem aliquid aequari; sed divino esse nihil potest aequari, quantumcumque intelligatur duplicari [7]: ergo necesse est, divinum esse infinitum esse omnimoda infinitate.

---

[1] *Athanasiano.*—De hac quaest., vide I *Sent.*, d. 43, q. 1 et 2.

[2] Lib. I *De fide orthod.*, c. 8. Textus originalis plura interserit.

[3] Vers. 27 : *Si enim caelum* etc.

[4] Scil. *De fide orthod.*: «Infinitus igitur est Deus et incomprehensibilis, atque hoc unum est, quod de eo percipi possit et comprehendi».

[5] Cap. 18. Cf. *Quaest. de scientia Christi*, q. 1 in corp.

[6] Boeth., in lib. *Quomodo substantiae in eo, quod sint, bonae sint* etc., ait : «Communis animae conceptio est enuntiatio, quam quisque probat auditam».

[7] August., *De Trin.*, c. 2, n. 3 : «Non est enim certe (Deus) nec terra nec caelum... Nec si augeas imaginationem cogitationis lucem solis, quantum potes, sive quo sit maior, sive quo sit clarior, millies

ARTICULO I

SI EL SER DIVINO ES INFINITO EN GRADO SUMO

En cuanto a lo primero se procede así, y se demuestra que el ser divino es infinito en grado sumo.

1. En primer lugar, por la confesión de la fe en el *Símbolo:* "Inmenso es el Padre, inmenso es el Hijo, inmenso es el Espíritu Santo, y, sin embargo, no son tres inmensos, sino un solo inmenso"; luego una es en ellos la inmensidad; por consiguiente, les conviene por razón de la esencia.

2. Además, el Damasceno: "Ha de creerse en un solo Dios, inmortal, eterno, incircunscrito"; si, pues, estos atributos no convienen sino al ser absolutamente infinito, es evidente que etc.

3. Además, en el tercero de los Reyes, capítulo 8: *Si ni los altísimos cielos pueden abarcarte, ¿cuánto menos esta casa que yo he fabricado?* Si, pues, el ser de Dios por ninguno puede ser abarcado ni circunscrito, debe afirmarse que le conviene enteramente la razón de infinito.

4. Además, el Damasceno, en el libro I, capítulo 8: "Infinito es Dios e incomprensible, y esto es únicamente lo que le comprende, a saber, su infinidad e incomprensibilidad".

5. Además, San Agustín, en el XI *De civitate Dei:* "Toda infinidad en cierto modo inefable es para Dios finita"; mas el ser para quien lo infinito es finito, es absolutamente infinito; si, pues, el ser divino es tal, posee omnímoda infinidad.

6. Además, pruébase por la razón: es concepto común que Dios es aquel ser en cuya comparación ninguno mayor puede ser concebido ni por él ni por otro alguno; ahora bien, puede concebirse un ser mayor que cualquier ser finito; luego verdadera y propiamente el ser divino tiene la propiedad de ser infinito.

7. Además, fácilmente se comprende que a cualquier ser finito cualquier otro puede igualarse mediante la multiplicación; ahora bien, nada puede llegar a igualarse con el ser infinito, por más que se multiplique; luego necesariamente el ser divino es infinito con omnímoda infinidad.

8. Item, omne bonum finitum per additionem alicuius alterius boni habet multiplicari; sed summum bonum non potest multiplicari nec re nec intellectu per aliquid additum [8]: ergo non est bonum finitum; et est finitum vel infinitum: ergo etc.

9. Item, idem est Dei entitas et aeternitas; sed aeternitas est infinita, quia caret principio et fine [9]: ergo et entitas est infinita; sed si entitas est infinita, et esse: ergo a primo, esse divinum est omnino infinitum, etiam secundum se ipsum.

10. Item, idem est Deo posse et esse propter summam simplicitatem [10]; sed divinum posse est infinitum, cum sit omnipotens et possit super extrema in infinitum distantia, ut patet in productione de nihilo: ergo divinum esse simpliciter est infinitum.

11. Item, posse et sapere Dei est infinitum, quia non est dare tot possibilia vel scibilia, quin possit plura: ergo pari ratione, cum Deus nunquam sit in tot creaturis, quin possit esse in pluribus; necesse est, quod divinum esse ut esse sit infinitum.

12. Item, Deus est causa rerum nobilissima secundum rationem efficiendi, exemplandi et finiendi; sed pro summa nobilitate sic est causa efficiens, quod ineffecta; sic exemplaris, quod inexemplata: ergo sic finiens, quod infinita: ergo sicut divinum esse est ineffectum, ita et infinitum.

13. Item, principium omnis limitationis est materia vel aliquid materiale [11]; sed divinum esse, cum sit actus purus, est carens omni conditione materiae: ergo caret omni limitatione et finitate: ergo est infinitum simpliciter.

CONTRA:

1. Infinitum dicitur privative respectu finiti, sicut iniustum respectu iusti; sed semper habitus, si vere habitus est, nobilior est privatione: ergo finiti conditio nobilior quam

---

tantum aut innumerabiliter, neque hoc est Deus. Nec sicut cogitantur angeli... nec si omnes, cum sint *millia millium* (Dan. 7, 10, et Apoc. 5, 11), in unum collati unus fiant, nec tale aliquid Deus est... Ecce vide, si potes, o anima... Deus veritas est».

[8] Vide supra, q. 3, a. 1 ad 4.

[9] Richard. a S. Victore, II *De Trin.*, c. 4: «Sempiternum namque esse videtur quod caret initio et fine; aeternum, quod caret utroque et omni mutabilitate; et quamvis forsitan neutrum sine altero invenitur, recte tamen... distinguitur».

[10] Arist., III *Phys.*, text. 32 (c. 4): «Posse enim ab ipso esse nihil differt in perpetuis».

[11] Cf. II *Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 1, fundam. 3.—Minor ostensa est I *Sent.*, d. 19, p. 2, q. 3.

8. Además, todo bien finito puede multiplicarse por adición de otro bien finito; ahora bien, el bien sumo no puede multiplicarse ni en la realidad ni en el concepto, por más que se le añada; luego no es bien finito; mas si no es finito, es infinito; luego etc.

9. Además, la esencia de Dios se identifica con su eternidad; mas la eternidad es infinita, porque carece de principio y de fin; luego la esencia también lo es; mas si la esencia es infinita, lo es también el ser; luego, volviendo al principio, el ser divino es totalmente infinito, también por sí mismo.

10. Además, en Dios se identifican el ser y la potencia a causa de la suma simplicidad; mas la potencia divina es infinita, porque es omnipotente y alcanza hasta extremos que distan entre sí infinitamente, como se ve en que produce de la nada; luego el ser divino es absolutamente infinito.

11. Además, la potencia y la sabiduría de Dios son infinitas, porque no pueden existir tantos seres posibles o cognoscibles que no puedan existir más; luego por igual razón, como Dios nunca se manifiesta en tantas criaturas que no pueda manifestarse en más, es necesario afirmar que el ser divino, como ser, es infinito.

12. Además, Dios es la causa perfectísima de las cosas, según la triple razón de eficiente, ejemplar y final; mas, en virtud de su perfección, de tal modo es causa eficiente, que es no efectuada, y de tal suerte es ejemplar, que es inejemplada; luego de tal suerte es final, que es infinita; luego el ser divino, así como carece de eficiente, también carece de fin.

13. Además, el principio de toda limitación es la materia o algo material; mas el ser divino, por ser acto puro, carece de toda propiedad material; luego carece de toda limitación y finitud; luego es absolutamente infinito.

POR EL CONTRARIO:

1. Lo infinito se dice por privación de lo finito, como lo injusto por privación de lo justo; ahora bien, el hábito, si en verdad lo es, siempre es más excelente que la privación; luego la condición de finito es más excelente que la

infiniti; sed quod nobilius est semper debet Deo attribui: ergo etc.

2. Item, in rebus creatis infinitas venit ex parte materiae, finitas vero ex parte formae; sed "Deus est forma absque materia", ut dicit Boethius [12]: ergo videtur, quod nihil omnino habeat de ratione infinitatis, sed quod sit finitissimum in se.

3. Item, nihil removetur vere ab aliquo, quod essentialiter convenit eidem; sed Deus est finis complens et terminans appetitum mentis nostrae [13]: ergo nullo modo potest esse infinitum divinum esse, nec per abnegationem finis, ut est terminus, nec in quantum complementum.

4. Item, "finitum et infinitum sunt passiones quantitatis" [14]; sed in Deo non est ponere veram quantitatem, ergo nec veram infinitatem: si autem ponitur aliqua quantitas, haec est virtutis, quae respicit potentiam, non essentiam: ergo nihil est dicere essentiam infinitam.

5. Item, idem est infinitum et immensum; sed immensum dicitur per recessum a mensura et a modo: ergo idem est infinitum et carens modo sive immoderatum; sed quod caret modo caret specie et pulcritudine: ergo cum hoc non competat divino esse, patet etc.

6. Item, omne infinitum dicitur per oppositionem ad minimum et per recessum ab eo; sed minimum est simplicissimum in unoquoque genere [15]: ergo infinitum dicit recessum a simplicitate. Sed divinum esse est simplicissimum: ergo non est infinitum.

7. Item, nullum infinitum finit, quia oppositum non est causa oppositi, et "nihil dat alteri quod non habet" [16]; sed Deus omnia finit tanquam finis perfectissimus: ergo Deus non est infinitus, ergo nec quantum ad esse nec quantum ad aliquid sui.

8. Item, nihil est infinitum simpliciter, quod est finitum summae veritati, quae iudicat de omnibus, prout sunt [17]; sed Deus est finitus sibi, alioquin se ipsum excederet: ergo divinum esse non est infinitum secundum rem: ergo etc.

9. Item, si Deus posset unum solum, ita quod non alia, divinum posse diceretur finitum: cum ergo consimilis sit ratio de posse et esse, et divinum esse non sit nisi unum solum; sequitur, quod divinum esse sit finitum.

10. Item, unitas est maxime finita in se, cum sit prin-

---

[12] Lib. *De Trin.*, c. 2: «Divina substantia sine materia forma est».
[13] Vide IV *Sent.*, d. 49, p. 1, q. 1 s.
[14] Averroes, in I *Phys.* Arist., text. 15 (c. 2).
[15] Cf. Arist., V *Metaph.*, text. 12, et X, text. 3 ss. (IV, c. 6, et IX, c. 1).
[16] Secundum Arist., II *Elench.*, c. 3 (c. 22).
[17] Vide *Quaest. de scientia Christi*, q. 1, arg. 2 ad oppos.

de infinito; pero lo que es más excelente debe atribuirse a Dios; luego etc.

2. Además, en seres creados la infinitud proviene de la materia, y la finitud de la forma; mas "Dios es forma sin materia", según dice Boecio; luego es evidente que no le conviene en absoluto la razón de infinidad, sino que es en sí finito en grado sumo.

3. Además, nada puede separarse verdaderamente de alguna cosa a la que conviene esencialmente; mas Dios es el fin que satisface y completa el apetito de nuestra alma; luego en manera alguna puede ser infinito el ser divino, ni por negación de fin, porque es término, ni por cuanto es complemento.

4. Además, "lo finito y lo infinito son propiedades de la cantidad"; ahora bien, a Dios no puede atribuirse verdadera cantidad; luego tampoco verdadera infinidad; mas si se le atribuye alguna cantidad, ésta es de virtud, que corresponde a la potencia y no a la esencia; luego no es posible afirmar que la esencia sea infinita.

5. Además, lo infinito se identifica con lo inmenso; mas inmenso se dice de lo que niega la medida y el modo; luego lo infinito es carente de modo o inmoderado; mas lo que carece de modo carece también de forma y belleza; luego, como esto no puede afirmarse del ser divino, es patente, etc.

6. Además, lo infinito se dice por oposición y alejamiento de lo mínimo; ahora bien, lo mínimo es lo más simple de cada género; luego lo infinito incluye negación de la simplicidad; mas el ser divino es simplicísimo; luego no es infinito.

7. Además, lo infinito no puede ser fin, porque ninguna causa produce su opuesto: "nada da a otro lo que no tiene"; ahora bien, Dios es el fin de todas las cosas, y fin perfectísimo; luego Dios no es infinito, ni en su ser ni en ninguno de sus atributos.

8. Además, lo que para la suma verdad es finito no puede ser infinito absolutamente, pues aquélla juzga todas las cosas como en realidad son; mas Dios para sí mismo es finito, porque de lo contrario a sí propio se excedería; luego el ser divino no es en realidad infinito; luego etc.

9. Además, si Dios pudiera realizar una sola cosa y no las demás, la potencia divina se diría finita; siendo, pues, semejante la razón respecto del ser y del poder, y siendo, por otra parte, uno solo el ser de Dios, síguese que el ser de Dios es finito.

10. Además, la unidad es en sí misma finita en grado

cipium totius mensurationis secundum numerum [18]: si ergo divinum esse est unum, ergo mensuratum, ergo finitum.

11. Item, magis est finitum omne, quod est hoc et determinatum, quam omne, quod non est hoc, sed commune et indeterminatum; sed esse commune utpote esse universale, est finitum: ergo cum divinum esse sit proprium et determinatum, ipsum erit maxime finitum.

12. Item, omne, quod est separatum ab aliquo secundum locum, est finitum secundum existentiam localem: ergo pari ratione omne, quod est separatum secundum esse, est finitum secundum existentiam naturalem; sed divinum esse maxime separatum est ab omnibus secundum esse, cum hoc competat motori primo et completissimo [19]; ergo divinum esse finitum est secundum existentiam naturalem.

13. Item, in divinis illud est verum, quod propter summam simplicitatem quae dicuntur in abstracto dicuntur in concreto, et e converso: si ergo a fine dicitur aliquid finitum, et haec est vera et propria: Deus est finis; ergo et haec: Deus est finitum: ergo haec est falsa, quod sit infinitus.

14. Item, omne comprehensibile est finitum; sed omne simplex est comprehensibile: ergo omne simplex est finitum; sed divinum esse est simplex: ergo finitum. Minor probatur, quia omne, quod totum cognoscitur, comprehenditur; sed cum cognoscitur simplex, totum cognoscitur, cum non habeat partem et partem [20], et necessario est finitum non solum in se, sed etiam nobis.

15. Item, aut aliquid Dei est finitum, aut nihil; si nihil Dei finitum: ergo cum a finito non cognoscatur aliquid nisi sub ratione finiti, nihil ergo Dei cognoscitur a nobis: ergo nunquam erimus beati. Sed hoc est inconveniens perpessimum: ergo aliquid Dei est finitum. Aut ergo est dare ibi aliquid et aliquid, aut necesse est dicere, quod nihil Dei sit in se finitum: ergo nulla ratione Deus dicendus est esse infinitus.

---

[18] Cf. supra, nota 15 loci Aristotelis.
[19] Vide Arist., XII *Metaph.*, tex. 41 (XI, c. 7), et lib. *De causis*, propos. 20: «Causa prima regit res creatas omnes, praeter quod commisceatur cum eis».
[20] Cf. *Quaest. de scientia Christi* 6, arg. 9 ad oppos.

máximo, por ser el principio de toda medida, según el número; si, pues, el ser divino es uno, es también medido y finito.

11. Además, aquello de que puede decirse que es "esto" y determinado, es más finito que aquello de lo que no puede decirse que es "esto", sino que es común e indeterminado; mas el ser común, por cuanto es universal, es finito; luego, siendo el ser divino propio y determinado, debe ser en grado máximo finito.

12. Además, lo que existe separado de otro con separación local, es finito según la existencia local; luego por la misma razón lo que existe separado según el ser es finito según la existencia natural; mas el ser divino existe en grado máximo separado de todo en el ser, lo que le compete por ser el motor primero y perfectísimo; luego el ser divino es finito según su existencia natural.

13. Además, en lo divino es verdad que, a causa de la suma simplicidad, lo que se afirma en forma abstracta se afirma también en forma concreta, y al contrario; si, pues, algo se dice finito por el fin, y esta proposición es verdadera: "Dios es fin", lo es también esta otra: "Dios es finito"; luego ésta es falsa: "Dios es infinito".

14. Además, lo que es comprensible es finito; ahora bien, lo que es simple es comprensible; luego lo que es simple es finito; mas el ser divino es simple; luego es finito. La menor se prueba, porque todo lo que se conoce en su totalidad, se comprende; mas al conocerse lo que es simple, se conoce en su totalidad, porque carece de partes y es necesariamente finito no sólo en sí mismo, mas también respecto de nosotros.

15. Además, o hay en Dios algo finito o no hay nada; si nada hay en Dios de finito, síguese que, como un ser finito nada puede conocer sino bajo la razón de finito, nada de Dios es por nosotros conocido; luego nunca seremos bienaventurados. Mas esto es un inconveniente pésimo en alto grado; luego hay en Dios algo de finito. Ahora bien, o es menester atribuirle partes o es preciso afirmar que nada hay en Dios de finito; luego por ninguna razón debe afirmarse que Dios es infinito.

CONCLUSIO

Divinum esse et posse, quia est summe simplex, est infinitum, quatenus infinitum abnegat terminum circa quantitatem virtutis

Respondeo:

Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod in quaestione, in qua est multiplicitas nominis, prius oportet secundum artem distinguere quam aliquid asserere vel negare [21]. Intelligendum igitur, quod infinitum dicitur dupliciter, scilicet privative et negative. Secundum quod dicitur privative, sic privat actum et relinquit aptitudinem; et hoc modo dicitur infinitum quod est natum finiri, non tamen est finitum, et sic sonat in incompletionem. — Secundum autem quod dicitur negative, sic simpliciter removet finem sive finitatem; sed hoc dupliciter habet intelligi secundum duplicem acceptionem finis. Dicitur enim finis-terminus, finis-complementum; et ideo infinitum dicitur dupliciter: vel per abnegationem finis-complementi, et sic malum dicitur infinitum [22]; vel per abnegationem finis-termini, et hoc dupliciter potest esse secundum duplicem terminum. Est enim terminus secundum quantitatem materialem, et est terminus secundum quantitatem spiritualem; prima dicitur quantitas molis, secunda quantitas virtutis. Infinitum igitur per abnegationem termini circa quantitatem molis semper dicit aliquam incompletionem aliquo modo, vel actu, vel potentia, quia dicit recessum a simplicitate. Talis enim quantitas non simul stat cum simplicitate in eodem et secundum idem, et tale infinitum nunquam est actu, sed solum potentia, actu autem finitum [23]. Infinitum vero per abnegationem termini circa quantitatem virtutis non dicit aliquam imperfectionem, sed summam perfectionem, quia non repugnat simplicitati, immo non potest esse nisi in summe simplici; et tali

---

[21] Arist., II *Elench.*, c. 2 (c. 17), praemisso, quod ad propositiones, quae vel aequivocationem vel amphibologiam continent, respondendum sit dividendo, subinde ait : «Manifestum, quoniam nulli eorum quae aequivoca sunt, convenit respondere simpliciter». Cf. I *Sent.*, d. 6, dub. 1, ubi haec sententia Philosopho tribuitur.—Cf. etiam Alex. Halensis, *Summa*, p. 1, q. 6, m. 1.

[22] Cf. Dionys., *De div. nom.*, c. 4, § 32. Idem iam pytagorici, teste Aristotele II *Ethic.*, c. 6.—De quantitate molis et virtutis cf. August., *De quantitate animae*, c. 3, n. 4

[23] Vide Arist., III *Phys.*, text. 56 ss. (c. 6).

CONCLUSION

El ser y el poder divinos, por lo mismo que son sumamente simples, son infinitos, en cuanto infinito significa negación de término en la cantidad de virtud

Respondo:

Para inteligencia de lo dicho hase de advertir que en la cuestión cuyos términos incluyen multiplicidad de sentidos conviene en primer lugar distinguir según la lógica antes de afirmar o negar. Hase de notar que infinito puede tomarse en dos sentidos, a saber, privativo y negativo. En su sentido privativo niega el acto, y conserva la aptitud; y en este sentido se dice infinito lo que posee natural aptitud para tener un fin, aunque no lo tenga todavía; así, pues, indica algo incompleto. — En su sentido negativo excluye absolutamente todo fin o la misma finitud; mas también esto puede entenderse en dos sentidos, según la doble acepción en que puede tomarse el fin. Se dice fin tanto el término como el complemento; y, por consiguiente, lo infinito se toma en dos sentidos: o por negación del fin-complemento, y en este sentido se dice que el mal es infinito, o por negación del fin-término, lo que puede a su vez entenderse de dos maneras, por cuanto el término puede ser también doble. Hay, en efecto, un término que sigue a la cantidad material y otro que sigue a la cantidad espiritual; la primera se denomina cantidad de mole; la segunda, cantidad de virtud. Y así lo infinito por negación del término correspondiente a la cantidad de mole, siempre incluye de alguna manera, actual o potencialmente, algo de incompleto, porque indica alejamiento de la simplicidad. Pues tal cantidad no puede coexistir con la simplicidad en un mismo sujeto bajo un mismo aspecto, y tal infinito nunca es actual, sino solamente potencial, porque actualmente siempre es finito. Mas lo infinito por negación de término correspondiente a la cantidad de virtud no implica imperfección alguna, sino suma perfección, porque este infinito no repugna a la simplicidad, antes al contrario, no puede hallarse sino en un sujeto que sea sumamente simple; y en este sentido la autoridad de la

modo Scripturae auctoritas et fidei confessio ponunt infinitatem sive immensitatem in ipso Deo simplicissimo.

Divinum igitur esse eo ipso est infinitum, quo est summe simplex et simpliciter summum. — Quia enim est summe simplex, ideo unitum est summe in se et in suo posse; et quia summe in se unitissimum, ideo nihil habet contrahens, nihil limitans, nihil determinans et nihil claudens in genere, ac per hoc extra omnia et supra omnia [24]. — Quia rursus unitissimum est respectu posse, ideo idem est in eo omnino esse et posse, et ideo, ubicumque est suum esse, et suum posse; et ubi est esse, est centrum et origo et fons ipsius posse; et ubi est fons et origo et centrum ipsius posse, semper ultra potest; et ideo, ubicumque potest, semper amplius et ultra potest, ac per hoc posse et simul esse necesse est infinitatem habere. Cui concordat illud *De causis* [25]: "Omnis virtus unita plus est infinita" etc. Non ergo haec infinitas simplicitati repugnat, immo est ei consona mirabili et inseparabili concordia.

Amplius, quia simpliciter summum, necesse est esse omnino immensum. Hoc ipso nihil potest ei aequari, nec intensione nec duplicatione, sicut dicit Augustinus in libro octavo [26] *De Trinitate;* et necesse est, ipsum habere in se infinitam nobilitatem et bonitatem; cum bonum finitum, quantumcumque sit, per duplicationem finitorum aliquoties contingat et reddi et aequari, ut dicit. — Quia etiam simpliciter summum, nihil potest maius, nihil melius esse nec excogitari. Omni autem finito potest supergredi aestimatio; si enim intelligitur habere terminum, intelligitur ultra illud aliquid saltem cogitari posse. Ac per hoc, si divinum esse, quia summe simplex est, pariter est simpliciter summum; necesse est consequenter, ipsum dicere omnino infinitum, ut rationes concludunt. Non enim est dare, quod sit finitum essentia et infinitum potentia, ut aliqui dixerunt [27]; haec enim in Deo omnino unum sunt, et infinitas in uno necessario ponit et claudit infinitatem in alio, cum ad nihil possit se extendere unum sine alio. — Et rursus, cum in spiritualibus idem sit maius et melius; cum aequalis bonitatis sit essentia et potentia, necessario et aequalis erit infinitatis.

Ex hoc verbo possumus manuduci ad intelligendum, quomodo simplicitas non repugnat immensitati. Si enim, ut di-

[24] Gregor., II *Moral.*, c. 12, n. 20: «Quia enim ipse manet intra omnia, ipse extra omnia, ipse supra omnia, ipse infra omnia; et superior est per potentiam et inferior per sustentationem, exterior per magnitudinem et interior per subtilitatem; sursum regens, deorsum continens; extra circundans, interius penetrans; nec alia ex parte superior, alia inferior... sed unus idemque totus ubique praesidendo sustinens, sustinendo praesidens» etc.

[25] Propos. 17.

[26] Cap. 2, n. 3. Cf. supra, nota 7.

[27] Vide I *Sent.*, d. 43, q. 2 in corp.

Escritura y la confesión de la fe atribuye infinidad o inmensidad al mismo Dios simplicísimo.

El ser divino es infinito, porque es sumamente simple y simplemente sumo. — Porque es sumamente simple, realiza la máxima unión entre su esencia y su poder; y por ser simplemente uno en sí, nada tiene que lo contraiga, nada que lo limite, nada que lo determine, nada que lo encierre en un género, y por lo mismo hállase fuera de todas las cosas y sobre todas ellas. Además, porque es en sumo grado uno respecto a su poder, se identifican en él el ser y el poder, y, por tanto, dondequiera esté su ser está también su poder, y donde está el ser no solamente es el centro, mas también el origen y la fuente del mismo poder; y donde está la fuente, el origen y el centro del mismo poder, siempre puede producir mayor número de efectos; por tanto, dondequiera que alcance su poder, siempre puede alcanzar más y más, y, por consiguiente, es necesario que su poder y simultáneamente su ser sean infinitos. Con esta conclusión concuerda lo que se dice en el libro *De causis*: "Cuanto un poder es más unido es más infinito". No repugna, pues, esta infinidad a la simplicidad; antes al contrario, le es conforme por una admirable e inseparable concordia.

Además, porque lo que es simplemente sumo es por necesidad totalmente inmenso. Por esta razón, nada hay que pueda igualársele, ni por intensificación ni por multiplicación, como dice San Agustín en el libro VIII *De Trinitate;* y es necesario que contenga en sí en grado infinito la excelencia y la bondad; porque todo bien finito, por excelente que sea, puede ser alcanzado e igualado mediante la multiplicación repetida de otros bienes finitos, como dice el mismo. — Porque es simplemente sumo, nada puede existir ni concebirse que sea mayor o mejor que él. Todo lo finito puede ser superado por el pensamiento; pues si se advierte que tiene un término, adviértese a la vez que sobre aquél puede concebirse otro mayor. Por lo mismo, si el ser divino, porque es sumamente simple, es al mismo tiempo simplemente sumo, síguese que es necesario llamarlo absolutamente infinito, como lo demuestran los argumentos. Pues no es posible admitir que sea finito en su esencia e infinito en su potencia, como afirmaron algunos, ya que estas dos cosas son idénticas en Dios, y la infinidad en una de ellas necesariamente pone e incluye la infinidad en la otra, porque no puede extenderse la una sin la otra. — Además, en lo espiritual, el ser mayor es idético al ser mejor; siendo iguales en bondad la esencia y la potencia, son también necesariamente iguales en la infinidad.

Esto puede conducirnos como por la mano a entender cómo la simplicidad no repugna a la inmensidad. Si, pues,

cit Augustinus [28], "idem est ibi maius et melius"; sicut potest intelligi, quod summe simplex sit optimum, ita potest et maximum; sicut etiam intelligi potest, quod summe simplex sit summe potens, sic intelligi potest, quod sit simplicissimum et infinitissimum; sicut intelligi potest, quod sit omnibus praesens per potentiam, sic et per essentiam; et sicut omnia comparata ad divinam potentiam quasi nihil possunt, sic omnia comparata ad essentiam quasi minimum sunt. — Unde respectu divini esse mundus iste totus est sicut quid minimum. Et hoc est quod dicitur Sapientiae undecimo [29]: *Quoniam sicut momentum staterae, sic est ante te orbis terrarum, et sicut gutta roris antelucani, quae descendit in terram;* et Isaiae quadragesimo: *Ecce gentes quasi stilla situlae et quasi momentum staterae reputatae sunt;* et post: *Omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo et quasi nihilum et inanae reputatae sunt.* — Concedendum est igitur, quod non solum divinum posse, immo etiam divinum esse infinitum est, sicut ostendunt rationes ad hanc partem inductae.

[Solutio obiectorum]

1. Ad illud quod obiicitur, quod infinitum dicitur privative; dicendum, quod, sicut iam dictum est, licet infinitum in creatura dicat privationem respectu finiti secundum rem et modum dicendi; tamen, prout ponitur in Deo, verissimam dicit positionem secundum rem, et maiorem, quam hoc quod est finitum, dicit completionem; non enim dicitur per privationem complementi, sicut iam patuit, sed per privationem limitationis et coarctationis, quae defectum dicunt a statu perfectissimi complementi. Et ideo illa ratio non concludit.

2. Ad illud autem quod obiicitur, quod infinitas venit ex parte materiae; dicendum, quod illud est verum, secundum quod infinitas fundatur super quantitatem molis, quae quidem trahit originem ex parte principii materialis; secus autem est, quando fundatur supra quantitatem virtutis, quia virtus activa originem trahit a forma; hoc autem modo ponitur infinitas in Deo, non modo praemisso. Et ideo non procedit illa obiectio [30].

3. Ad illud quod obiicitur, quod Deus est finis, ergo non est infinitus; dicendum, quod Deus est finis finiens, non

[28] Lib. VI *De Trin.*, c. 8, n. 9.

[29] Vers. 23.—Sequens locus est Is. 40, 15 et 17. In fine ultimi loci Vulgata addit *ei*.—De praesentia per essentiam et potentiam cf. I *Sent.*, d. 37, p. 1, a. 3, q. 2.

[30] Cf. I *Sent.*, d. 19, p. 2, q. 3 ad 4.

como dice San Agustín, "allí se identifican lo mayor y lo mejor", como es posible entender que lo que es sumamente simple sea óptimo, también lo es que sea máximo; como también puede entenderse que lo que es sumamente simple sea sumamente potente y a la vez simplicísimo e infinitísimo; como puede entenderse que se halla presente a todo por potencia, así también por esencia; y como todas las cosas, en comparación con la divina potencia, casi nada pueden, así todas, comparadas con la esencia, son mínimas. — De donde se sigue que, comparado con el ser divino, todo este mundo es sumamente pequeño. Esto es lo que se dice en el capítulo 11 de la Sabiduría: *El mundo todo es delante de ti como un granito en la balanza y como una gota del rocío que por la mañana desciende sobre la tierra;* e Isaías en el capítulo 40: *He aquí que las naciones todas son delante de él como una gota de agua que se rezuma de un cántaro y como un pequeño grano en la balanza;* y poco después: *Todas las naciones de la tierra son en presencia suya como si no fueran; y como una nonada, y una cosa que no existe, así son por él consideradas.* — Debe admitirse, pues, que no tan sólo la divina potencia, mas también el ser divino es infinito, como lo demuestran los argumentos que se alegan en favor de esta parte.

[Solución de las objeciones]

1. A lo que se objeta que lo infinito se define por privación, hase de decir que, como queda expuesto, por más que lo infinito en la criatura indique privación de lo finito tanto en la realidad como en la expresión verbal, sin embargo, cuando se aplica a Dios indica una verdadera afirmación en la realidad, afirmación mayor que la misma compleción o terminación que indica el ser creado; pues no se le aplica por privación de algún complemento, según quedó aclarado, sino por privación de la limitación y coartación, que incluyen deficiencia respecto del estado de completa perfección. Por consiguiente, este argumento no concluye.

2. A lo que se objeta que la infinidad proviene de la materia, hase de decir que es verdad cuando la infinidad se funda sobre la cantidad de mole, que tiene su origen en el principio material; lo contrario acaece cuando la infinidad se funda sobre la cantidad de virtud, porque la virtud activa tiene su origen en la forma; en este segundo sentido se atribuye la infinidad a Dios, no en el primero. Y por eso no concluye esta objeción.

3. A lo que se objeta que Dios es fin y, por consiguiente, no es infinito, hase de decir que Dios es fin terminante,

finis finitus, quia finis est non terminus rei intra, sed ut omnem appetitum rei beatificabilis terminans: non ergo opponitur infinitas fini finienti, sed solum fini finito ut termino intrinseco. Et ideo non procedit illa obiectio.

4. Ad illud quod obiicitur, quod finitum et infinitum sunt passiones quantitatis; dicendum, quod licet in Deo non sit quantitas molis, est tamen quantitas virtutis; haec autem quantitas virtutis non solum attenditur in potentia operante extra, sed etiam quantitas virtutis dicitur excellentia valoris sive in absolutis, sive in respectivis; unde circa omne illud potest poni, circa quod ponitur gradus excellentiae respectu alterius; tale autem est non solum divinum posse, verum etiam divinum esse. Et ideo ratio infinitatis utrique competere habet[31].

5. Ad illud quod obiicitur, quod infinitum et immensum dicunt recessum a medio et a modo; dicendum, quod in natura limitata recessus a modo et medio defectum dicit; sed in natura, quae est supra omnem limitem coarctantem, nullum prorsus dicit defectum: quia, secundum Augustinum[32], "Deus est modus sine modo"; quod quidem dicitur, quia sua immensitas est sibi modus, quae nullius mensurae limitibus coarctatur; et hoc modo carentia modi non inducit carentiam speciei seu pulcritudinis, sed potius excellentiam utriusque.

6. Ad illud quod obiicitur, quod infinitum dicitur per oppositionem ad minimum; dicendum, quod verum est de infinito fundato super quantitatem repugnantem simplicitati, sicut est quantitas molis, non autem de eo quod fundatur super quantitatem virtutis, quia hoc summe consonat, sicut dictum est.

7. Ad illud quod obiicitur, quod nullum infinitum finit; dicendum, quod infinitum, secundum quod privat rationem complementi, non finit finitate complementi; infinitum, etiam secundum quod privat rationem termini, non finit ut terminus intra, finire tamen potest ut complens et beatificans; quia appetitus rei beatificabilis nunquam quietatur nisi in

---

[31] Vide I *Sent.*, d. 43, q. 2 ad 1.

[32] Lib. *De natura boni*, c. 3: «Deus itaque supra omnem creaturae modum est, supra omnem speciem, supra omnem ordinem; nec spatiis locorum supra est, sed ineffabili et singulari potentia, a quo omnis modus, omnis species, omnis ordo». Ibid., c. 22: «Deus autem nec modum habere dicendus est, ne finis eius dici putetur. Nec ideo tamen immoderatus est, a quo modus omnibus tribuitur rebus, ut aliquo modo esse possint. Nec rursus moderatum oportet dici Deum, tanquam ab aliquo modum acceperit. Si autem dicamus eum summum modum, forte aliquid dicimus, si tamen in eo quod dicimus summum modum intelligamus summum bonum. Omnis enim modus, in quantum modus est, bonus est» etc.

mas no fin terminado o finito; porque es fin no como si fuera el término intrínseco de un ser, sino como quien termina o colma por completo el apetito de los seres capaces de bienaventuranza; no se opone, pues, la infinidad al fin terminante, sino terminado, tomado en el sentido de término intrínseco. Por consiguiente, esta objeción no procede.

4. A lo que se objeta que la finitud y la infinitud son propiedades de la cantidad, hase de decir que, aunque en Dios no haya cantidad de mole, hay, sin embargo, cantidad de virtud, y esta cantidad de virtud no se atribuye solamente a la potencia que obra fuera de sí, mas también se denomina cantidad de virtud la excelencia del valor, ya en los seres absolutos, ya en los relativos; por consiguiente, puede atribuirse a todos aquellos seres a los que se atribuyen grados de excelencia respecto de otros; y de tal condición no es solamente la potencia divina, mas también la divina esencia. Por tanto, la razón de infinidad puede convenir a entrambos.

5. A lo que se objeta que lo infinito y lo inmenso indican carencia de medio y de modo, hase de decir que en la naturaleza limitada esta carencia de medio y de modo incluyen alguna deficiencia; mas en la naturaleza superior a todo límite que coarta, no incluye deficiencia alguna; porque, según San Agustín, "Dios es el modo sin modo"; lo que se dice porque su inmensidad es su propio modo, no coartado por límites de medida alguna; en este sentido, la carencia de modo no lleva consigo carencia de especie o de belleza, antes al contrario, excelencia perfecta de entrambas.

6. A lo que se objeta que lo infinito se define por oposición a lo mínimo, hase de decir que es verdad si se entiende de la infinidad fundada sobre la cantidad, que repugna a la simplicidad, cual es la cantidad de mole, mas no lo es si se entiende de la infinidad fundada sobre la cantidad de virtud, pues con ésta concuerda en grado sumo, como queda dicho.

7. A lo que se objeta que lo infinito no puede ser fin, hase de decir que lo infinito, tomado como privativo de la razón de complemento, no es fin en el mismo sentido en que lo es el complemento; lo infinito, aun tomado como privativo de la razón de término, no es fin en el sentido en que lo es un término intrínseco, mas puede serlo como lo es el perfeccionante y beatificante; porque el apetito de un ser capaz de la bienaventuranza nunca se aquieta sino en el ob-

re, quae habet bonitatem immensam, ubi nihil potest appetere ultra [33].

8. Ad illud quod obiicitur, quod nihil est infinitum, quod est finitum summae veritati; dicendum, quod aliquid esse finitum summae veritati dupliciter potest intelligi: uno modo, quia summa veritas iudicat, illud esse finitum summae veritati, et hoc modo habet propositio illa veritatem; alio modo, quia non excedit summae veritatis iudicium, quod quia in se immensum est, omnem immensitatem in se comprehendere potest; et hoc modo non sequitur, quod illud quod est finitum sibi, sit finitum simpliciter, immo est ibi sophisma secundum quid et simpliciter [34].

9. Ad illud quod obiicitur, quod si Deus posset unum solum, ita quod non alia, divinum posse diceretur finitum; dicendum, quod non est simile: quia potentia est ad extra et ad effectus creatos, qui finiti sunt: unde si non posset nisi in unum solum, sequeretur, quod potentia eius non extendetur nisi ad finitum, ac per hoc, quod esset finita. Secus autem est de divino esse, quia illud absolutum est et quasi ad intra; et licet sit unum solum, illud tamen unum immensum est, tum quia illud esse nullam habet intra se limitationem, tum quia est fons omnis esse, tum quia nihil potest esse sine divino esse. Unde quia divina essentia in omnibus est sicut divina potentia, et si per impossibile ponerentur infinita esse, Deus in omnibus illis esset: hinc est, quod divinum esse infinitatem habet in se, sicut et posse.

10. Ad illud quod obiicitur, quod unitas est maxime finita etc.; dicendum, quod illud habet veritatem de illa unitate, quae constitutionem rei sive numeri intrat ad modum partis, termini vel complementi; et haec est unitas aggregabilis, quae iuncta cum alia inducit numerositatem maiorem, et talis originem trahit a limitatione, quam forma attribuit ipsi materiae: et ideo ipsa est principium mensurandi in genere quantitatis discretae [35]. Sed non talis est unitas divina: quia ipsa nec constitutionem alterius partis intrare potest, cum sit perfectissima, nec aliunde trahit originem, cum sit prima; ideo nec limitata est nec mensura-

---

[33] Cf. I *Sent.*, d. 43, q. 2 ad 4. Ibid. ad 3 et 2 insinuantur duae seqq. solutiones.

[34] Vide *Quaest. de scientia Christi*, q. 1 ad 2, et I *Sent.*, d. 19, p. 1, q. 1 ad 3.

[35] Arist. *De praedicam.*, c. *De quanto*: «Est autem (quantum) discretum quidem, ut numerus et oratio; continuum vero, ut linea... Partium etenim numeri nullus est communis terminus, ad quem copulantur partes eius; ut quinque, si sunt denarii partes ad nullum terminum communem copulantur quinque, sed semper discreta sunt... Linea vero continua est; est enim sumere communem terminum punctum, ad quem partes eius copulentur» etc. Cf. I *Sent.*, d. 19, p. 2, q. 4.

jeto que encierra la bondad inmensa, cuya posesión no le permite apetecer más allá.

8. A lo que se objeta que no puede ser absolutamente infinito lo que es finito para la verdad suma, hase de decir que en dos sentidos puede alguna cosa ser finita para la verdad suma: uno, en cuanto que la verdad suma juzga ser aquella cosa finita para la suma verdad, y en este sentido aquella proposición es verdadera; otro, en cuanto que no excede la amplitud del juicio de la verdad suma, el cual, por ser inmenso, es capaz de abarcar en sí toda inmensidad; y en este sentido no se sigue que lo que para ella es finito sea absolutamente finito; más aún, encierra este argumento un sofisma en el tránsito de lo relativo a lo absoluto.

9. A lo que se objeta que, si Dios pudiera producir un solo ser y no más, la potencia divina sería finita, hase de decir que no hay paridad; porque la potencia se dirige *ad extra* hacia los efectos creados, que son finitos; de donde si no pudiera realizar sino uno solo, se seguiría que su potencia sólo se extendería a lo finito y, por consiguiente, sería finita. Mas de otra manera sucede en el ser divino, porque éste es absoluto y *ad intra;* y aun siendo uno solo, este uno es inmenso, bien porque no tiene en sí limitación alguna, bien porque es fuente de todo ser, bien porque nada puede existir sin el sumo ser. De donde, porque la esencia divina reside en todos los seres, al igual que la divina potencia, aun en la suposición imposible de que existieran varios seres infinitos, Dios residiría en todos ellos; de aquí se sigue que tanto el ser divino como también su poder son infinitos.

10. A lo que se objeta que la unidad finita en grado máximo, etc., hase de decir que es verdad con referencia a aquella unidad que interviene en la constitución del ser o del número a modo de parte, término o complemento: tal es la unidad de agregación, que, unida a otra, produce un número mayor, unidad que tiene su origen en la limitación que la forma introduce en la materia: es, por consiguiente, el principio de la medida en la cantidad discreta. Mas no es así la unidad divina; porque ésta ni puede entrar en la constitución de otra parte, porque es perfectísima, ni trae su origen de otro, porque es primera; por consiguiente, ni

ta, sed potius immensa, quia nec coarctans nec coarctata, nec ab alio nec a se ipsa.

11. Ad illud quod obiicitur, quod magis est finitum quod est hoc; dicendum, quod hoc aliquid proprie dicitur per distinctionem ab eo quod est quale quid [36]; et illud est hic et nunc, quia contractionem habet loci et temporis. Ad individuationem enim rei existentis in genere necessario concomitantur accidentales proprietates, quarum collectionem in alio non est reperire. Non sic autem est de divino esse; licet enim divinum esse dicatur hoc propter summam completionem et discretionem ab omni alio esse, ipsum tamen non est in genere; ideo nec dicitur fieri hoc per contractionem sive per additionem vel materiae, vel proprietatis essentialis, vel accidentalis; et ideo sic est hoc, quod non contrahitur ad hic et nunc, sed est semper et ubique multo excellentius quam aliquod universale, quod ab esse particulari dependet et ratione illius aliquam admittit contractionem. Et ideo, licet esse universale sit finitum, tamen nihil impedit, quid divinum esse sit infinitum.

12. Ad illud quod obiicitur, quod omne, quod est separatum ab aliquo secundum locum, est finitum; dicendum, quod non est simile: quia quod separatur ab aliquo secundum locum, sic separatur ab eo, quod non est in illo, et ideo hoc ipso contractum et limitatum et finitum est; quod autem separatur secundum differentiam essentialem ab aliquo, nihilominus potest esse in illo; sicut Deus essentialiter distinguitur a creatura, nihilominus tamen in omni creatura est potentialiter, praesentialiter et essentialiter; et ideo ex tali modo separationis formarum non potest inferri finitas et limitatio, sicut ex modo separationis secundum situm [37].

13. Ad illud quod obiicitur, quod in divinis abstracta dicuntur concrete, et e converso; dicendum, quod abstractum eius quod est finitum, quod dicitur concrete, est finitas, non finis; nam concretum sumtum a fine non dicitur fini-

---

[36] Arist., *De praedicam.*, c. *De substantia*: «In primis igitur substantiis (i. e. singularibus) indubitabile et verum est quod hoc aliquid significant; individuum enim et unum numero est quod significatur. In secundis vero substantiis (i. e. speciebus vel generibus) videtur quidem similiter propter appellationis figuram hoc aliquid significare, quando quis dixerit hominem vel animal; non tamen verum est, sed magis quale aliquid significant... non autem simpliciter quale quid... quemadmodum album... qualem enim quandam substantiam significant».—Subinde respiciuntur proprietates singularis sive individui per oppositionem ad universale, de quo Arist., I *Poster.*, c. 24 (c. 31), ait: «Neque enim hoc aliquid est neque nunc neque ubi; neque enim utique esset universale; quod enim semper est et ubique universale dicimus esse». Cf. Boeth., *De Trin.*, c. 1.—Quod Deus non sit in determinato genere, ostensum est I *Sent.*, d. 8, p. 2, q. 4.

[37] Cf. I *Sent.*, d. 37, p. 2, a. 1, q. 1.

es limitada ni sujeta a medida, antes es inmensa, porque ni coarta ni es coartada, ni por otro ni por sí misma.

11. A lo que se objeta que el ser del que puede afirmarse que es "esto" es más finito, hase de decir que "esto algo" substancial se dice propiamente para diferenciarlo de lo que es "algo cualitativo"; aquel individuo es determinado en lugar y tiempo, determinaciones que lo distinguen de cualquier otro individuo. En efecto, para la individuación de un ser existente en general necesariamente se le han de añadir algunas propidades accidentales, cuyo conjunto no puede hallarse en ningún otro individuo. Mas no acaece lo mismo respecto del ser divino; aunque el ser divino se dice "esto" por su máxima plenitud y distinción de todo otro ser, sin embargo, no puede ponerse bajo ningún género y, por consiguiente, no puede de él afirmarse que se hace "esto" o individualiza por contracción o adición de la materia ni de propiedad alguna esencial o accidental; por tanto, de tal suerte es "esto" o individuo, que no se contrae local ni temporalmente, mas existe siempre y en todo lugar con mayor excelencia que cualquier universal, que depende del ser particular, y por razón de éste admite alguna contracción. Por consiguiente, aunque el ser universal sea finito, nada impide que el ser divino sea infinito.

12. A lo que se objeta que el ser que existe separado de otro con separación local es finito, hase de decir que no hay semejanza; porque el ser que existe separado de otro por el lugar, de tal suerte se separa de él, que no reside en él; por lo que es contraído, limitado y finito; mas el que se separa por diferencia esencial de otro, puede, sin embargo, residir en él: como Dios esencialmente se distingue de la criatura y, sin embargo, en toda criatura reside potencial, presencial y esencialmente; por tanto, de este modo de separación formal no puede inferirse la finitud ni la limitación, como del modo de separación local.

13. A lo que se objeta que en lo divino lo que se predica en forma abstracta se predica también en forma concreta, y al contrario, hase de decir que el término abstracto correspondiente al concreto finito, que se predica concretamente, no es finitud, sino fin; pues el término concreto tomado del abstracto fin no es finito, sino finiente, como finito

tum, sed finiens, sicut finitum dicitur a finitate; et ideo ratio illa non valet.

14. Ad illud quod obiicitur, quod omne comprehensibile finitum; dicendum, quod divinum esse non est comprensibile virtuti finitae, licet sit simplex [38], pro eo quod simplicitas et immensitas radicantur super idem in eo quod habet infinitatem secundum quantitatem virtualem, sicut prius ostensum est; et ideo, sicut non potest cognosci secundum partem et partem, quia est summe simplex, sic nec potest totaliter comprehendi propter summam immensitatem.

15. Ad illud quod ultimo obiicitur, quod aut aliquid Dei est finitum, aut nihil; dicendum, quod quidquid est Dei tanquam in Deo existens—cum sit ipse Deus, non pars Dei—necessario tenet rationem infiniti; quia tamen "omne, quod recipitur in aliquo, non recipitur per modum recepti, sed per modum recipientis" [39], et virtus creati intellectus finita est: hinc est, quod cognoscit ipsum finite, et ex hoc ipso in ipso beatificari habet. Nec tamen iste intellectus falsus est, quia modum finitatis ponit circa se cognoscentem et circa suam cognitionem, non autem circa Deum cognitum, cum ipsum intelligat infinitum, licet minime comprehendere valeat infinitatem ipsius, sicut in quaestione de comprehensione animae Christi [40] plenius fuit ostensum.

ARTICULUS II

UTRUM POSSINT STARE SIMUL TRINITAS ET INFINITAS

Deinde quaeritur, utrum possint simul stare trinitas et infinitas sive immensitas [1]. Et quod sint incompossibiles, videtur sic.

1. Quia creatura est finita, quidquid est in ea est finitum: ergo cum divinum esse sit immensum, quidquid est in eo est actu infinitum; sed in divinis est numerus sive pluralitas personarum: ergo necesse est, quod se protendat ad infinitatem: non ergo stat in trinitate.

2. Item, cum sit duplex infinitas, scilicet virtualis et numeralis [2], impossibile est, divinum esse carere infinitate virtutis: ergo pari ratione, si in Deo ponimus veram pluralitatem, sicut et veram virtutem; ergo necesse est, ipsam habere infinitatem.

3. Item, virtus omnino infinita, cum emanat secundum

[38] Vide *Quaest. de scientia Christi*, q. 6.
[39] Cf. lib. *De causis*, propos. 10, 20, 24.
[40] *Quaest. de scientia Christi*, q. 6.
[1] De hac quaest. cf. I *Sent.*, d. 2, q. 3 et 4.
[2] Lib. *De causis*, propos. 17.

se dice de la finidad; por consiguiente, este argumento no es válido.

14. A lo que se objeta que lo que es comprensible es finito, hase de decir que el ser divino no es comprensible para la potencia finita, aunque sea simple, porque la simplicidad y la inmensidad radican en la misma propiedad, a saber, en lo que tiene infinidad de cantidad virtual, como anteriormente se ha mostrado; y, por tanto, como no puede ser conocido por partes, porque es sumamente simple, tampoco puede totalmente comprenderse a causa de la suma inmensidad.

15. A lo que se objeta en último lugar, que o hay en Dios algo finito o no hay nada, hase de decir que lo que es propio de Dios como existente en El—por identificarse con El, y no como parte suya—necesariamente participa de la razón de infinito; sin embargo, porque "todo lo que es recibido en otro es recibido según el modo no de lo recibido, sino del recipiente", y la potencia del entendimiento creado es finita, de ahí es que lo conoce finitamente, y por esto puede ser bienaventurada en él. No es falsa esta concepción, porque la finitud se atribuye al cognoscente y al modo de conocer, mas no a Dios conocido, porque entiende que es infinito aunque no le sea posible comprender su infinitud, como más ampliamente quedó demostrado en la cuestión del conocimiento del alma de Cristo.

ARTICULO II

SI PUEDEN COEXISTIR LA TRINIDAD Y LA INFINIDAD

En segundo lugar se inquiere si pueden coexistir la trinidad y la infinidad o inmensidad. Que sean incompatibles parece evidente por las siguientes razones.

1. Todo lo que se contiene en la criatura finita, es finito; y como el ser divino es inmenso, todo lo que contiene es infinito actual; mas en la divinidad se da número o pluralidad de personas; luego es necesario que se extienda a la infinidad; luego no se da en la trinidad.

2. Además, la infinidad es doble: virtual y numérica, y es imposible que el ser divino carezca de la infinidad virtual; luego, por la misma razón, si en Dios ponemos verdadera pluralidad, necesariamente debemos poner verdadera virtud; es necesario, consiguientemente, que posea tal infinidad.

3. Además, una virtud totalmente infinita emana según

omnem modum suae potestatis et infinitatis, emanat infinite per omnem modum[3]; sed divina virtus est sic infinita et secundum omnem modum suae infinitatis emanat in productione personarum: ergo idem quod prius.

4. Item, persona producens duas aut potest plures producere, aut non potest. Si non potest: ergo producendo amittit posse; si vero potest: ergo aut non est summae liberalitatis, aut necesse est producere ita, quod non sit stare.

5. Item, si lux solis esset immensa, generaret ex se infinitos splendores: ergo cum lux aeterna sit immensa, et splendor ex ipsa procedens sit vera persona[4]; necesse est, ibi esse personarum infinitatem: ergo non stant simul trinitas et infinitas.

6. Item, aut productio personarum attestatur virtuti, aut non. Si non: ergo non debet poni in summe virtuoso; si sic: ergo maior plurificatio maiori virtuti, et maxima maximae, et infinita infinitae: non ergo stat trinitas cum infinitate.

7. Item, si divina virtus esset in sua omnimoda actualitate respectu productionis creaturarum, necesse esset, ipsam producere infinitas creaturas: ergo cum sic sit respectu personarum, necesse est, si est infinita, quod producat infinitas personas.

8. Item, quia divinus intellectus est infinitus, necesse est, ipsum intelligere infinita: ergo cum divinum dicere sit infinitum, necesse est, quod dicat infinita; sed quot sunt dicta, tot sunt verba; quot verba, tot personae: ergo infinitae.

9. Item, ad hoc quod intellectus sit perfectus non sufficit, quod intelligat se, sed etiam, quod intelligat se intelligere: ergo ad hoc, quod intellectus sit infinitae completionis; necesse est, quod super se reflectatur infinitis reflexionibus; sed intelligendo se generat verbum: ergo secunda reflexione secundum verbum, et sic in infinitum: ergo si est ponere in Deo infinitatem, non ergo trinitatem.

10. Item, aut Deus potest plures tribus personis intelligere, aut non potest. Si non potest: ergo intellectus eius finitus est et limitatus; si potest plures intelligere; sed nihil intelligitur, quod non sit aliquo modo vel in se vel in suo principio proximo vel remoto: ergo necesse est, aut divinum intelligere limitatum esse, aut plures tribus personis ponere circa divinum esse, vel actualiter, vel potentialiter.

[3] In I *Sent.*, d. 2, q. 3, arg. 3 ad oppos., dicitur: «non tantum producit infinitum intensive, sed etiam extensive».

[4] Hebr. 1, 3: *(qui Filius) cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius* etc.

toda la extensión de su poder e infinidad, y por tanto de un modo infinito; mas la virtud divina es infinita de esta manera y emana según toda la extensión de su infinidad en la producción de las personas; síguese, pues, la misma consecuencia que antes.

4. Además, una persona que produce a otras dos, o puede producir más personas o no lo puede. Si no lo puede, al producir pierde el poder; mas si lo puede, o no es sumamente liberal o es necesario que produzca sin cesar.

5. Además, si la luz del sol fuese de potencia inmensa, emanaría de sí infinitos resplandores; luego, como la luz eterna es de potencia inmensa y el resplandor que de ella emana es una verdadera persona, es necesario que se den infinitas personas; luego no existen al mismo tiempo la trinidad y la infinidad.

6. Además, o la producción de las personas responde a la potencia o no responde. Si no corresponde, no debe admitirse en Dios poder sumo; si corresponde, a mayor multiplicación corresponde mayor potencia, máxima a la máxima, y a la infinita infinita; luego la trinidad no coexiste con la infinidad.

7. Además, si la potencia divina estuviese en su omnímoda actualidad con relación a la producción de las criaturas, sería necesario que produjese infinitas criaturas; como en realidad la divina potencia guarda esta relación con las personas divinas, síguese que, si es infinita, debe producir infinitas personas.

8. Además, siendo infinito el entendimiento divino, es necesario que conozca objetos infinitos; y como la expresión divina es infinita, es necesario que exprese objetos infinitos; mas cuantas son las expresiones, tantas son las palabras; cuantas son las palabras, tantas las personas; luego infinitas.

9. Además, para que el entendimiento sea perfecto no basta que se conozca a sí mismo: es necesario, además, que su conocimiento sea reflejo; luego para que el entendimiento sea de infinita perfección, es necesario que se refleje sobre sí con reflexiones infinitas; mas conociéndose a sí mismo engendra al Verbo, y con una segunda reflexión un segundo verbo, y así hasta lo infinito; luego si atribuímos a Dios la infinidad, debe excluirse de El la trinidad.

10. Además, o Dios puede conocer más de tres personas o no puede conocerlas. Si no puede conocerlas, su entendimiento es limitado y finito; si puede conocerlas, como sea cierto que nada es conocido que de algún modo no esté o en sí o en su principio próximo o remoto, hay que concluir o que el entendimiento divino es limitado o que hay que poner más de tres personas en la esencia divina, o actual o potencialmente.

CONTRA:

1. Summa immensitas non tollit summam perfectionem virtutis producentis, nec per modum naturae, nec per modum voluntatis seu liberalitatis [5], igitur nec summam perfectionem productionis; sed perfectio productionis necessario requirit statum sicut a parte principii, ita a parte termini; sed non esset status, si procederet in infinitum: ergo summa infinitas esse divini non ponit infinitatem in personis.

2. Item, infinitas in Deo non tollit perfectionem ordinis — non enim sequitur quodsi Deus est infinitus, quod propter hoc sit inordinatus—, sed ordo perfectionis necessario ponit primum, medium et ultimum [6]; ubi autem haec sunt, non est innumerabilitas, sed tantum trinitas: ergo etc.

3. Item, infinitas in Deo non tollit perfectionem connexionis, hoc enim facit ad summam dilectionem; sed connexio perfecta non potest esse, nisi una persona immediate procedat ab alia, alioquin non est germanitas summa; sed haec non procedit ultra ternarium [7]: ergo etc.

4. Item, immensitas in Deo non tollit perfectionem beatitudinis: sed cuiuslibet personae cognitio est de essentia beatitudinis [8]: ergo si creatura non potest simul et semel cognoscere personas infinitas, impossibile est, aliquam animam unquam in Deo esse beatam: si ergo stat immensitas cum beatitudinis perfectione, stat cum personarum pluralitate. Sed nulla pluralitas magis competit animae beatificabili quam trinitas: ergo etc.

5. Item, infinitas divini esse non excludit unitatem essentiae; est enim Deus unus et immensus: si ergo magis recedit ab immensitate unitas quam pluralitas quantumcumque parva; si immensitas potest stare cum unitate, multo magis potest stare cum trinitate.

---

[5] Cf. Arist., II *Phys.*, text. 49 (c. 5), ubi dicit, quod eorum quae fiunt propter finem «alia quidem secundum propositum fiunt, alia vero non... sunt autem propter hoc (i. e. finem) quaecumque ab intellectu utique aguntur et quaecumque a natura». Cf. III *Ethic.*, c. *De voluntario,* et I *Magnor. Moral.*, c. *De spontaneo* et ss.—De statu in productione cf. Arist., II *Metaph.*, text. 5 ss.

[6] Cf. *Quaestiones de scientia Christi,* q. 1 ad 6.

[7] Secundum Richardum a S. Vict., IV *De Trin.*, c. 2 ss.

[8] Cum tota bonitas, ut dicit S. Bonav. I *Sent.*, d. 2, q. 3, fundam. 4 quae est substantiale praemium, sit in qualibet personarum. Ibid., q. 4, fundam. 1 et in corp. ostenditur, quod ad beatitudinem divinam tres personae requiruntur, et quod secundum trinitatem imaginis (animae) summa attenditur creaturae perfectio, sc. beatitudo, cf. infra, fundam. 9.

POR EL CONTRARIO:

1. La suma inmensidad no impide la suma perfección de la potencia productora, ni según el modo de la naturaleza ni según el modo de la voluntad o liberalidad, ni, por tanto, impide la suma perfección de la producción; mas la perfección de la producción requiere necesariamente terminación de parte del principio y del término; mas no se daría terminación si produjese hasta lo infinito; luego la suma infinidad del ser divino no introduce infinidad en las personas.

2. Además, la infinidad en Dios no impide la perfección del orden—pues de que Dios sea infinito no se sigue que sea desordenado—, mas la perfección del orden necesariamente requiere principio, medio y término; mas donde esto existe no se da innumerabilidad, sino tan sólo trinidad; luego etc.

3. Además, la infinidad en Dios no impide la perfecta unión, ya que así lo requiere el amor sumo; mas no puede darse unión perfecta si una persona no procede de otra inmediatamente, pues de lo contrario no se daría suma hermandad; pero esta hermandad no puede ir más allá del número ternario; luego etc.

4. Además, en Dios la inmensidad no impide la perfecta bienaventuranza; es así que el conocimiento de cada una de las personas es de esencia de la bienaventuranza; luego, como la criatura no puede conocer totalmente y de una vez las personas infinitas, es imposible que alma alguna sea por la posesión de Dios bienaventurada; luego si es compatible la inmensidad con la bienaventuranza perfecta, también lo es con la pluralidad de las personas. Mas ninguna pluralidad conviene al alma bienaventurada más que la trinidad; luego etc.

5. Además, la infinidad del ser divino no excluye la unidad esencial, pues Dios es a la vez uno e inmenso; luego si la unidad se aparta más de la inmensidad que la pluralidad, por pequeña que ésta sea, y si la inmensidad puede coexistir con la unidad, con mayor razón podrá coexistir con la trinidad.

6. Item, immensitas divini esse non excludit simplicitatem naturae: si ergo plus repugnat immensitati omnimoda simplicitas quam quantulacumque pluralitas; si infinitas stat cum simplicitate, multo fortius stabit cum trinitate.

7. Item, infinitas divini esse non excludit proprietatem personae, ergo nec veram distinctionem earundem: ergo non ponit confusionem; sed ubi numerositas infinita, ibi confusio; ubi confusio, ibi indistinctio: quodsi hoc non est ponere in esse divino, stat ergo personarum pluralitas in numero finito: ergo trinitati infinitas non repugnat in Deo.

8. Item, infinitas divini esse non excludit causalitatem secundum triplex genus causae, scilicet efficientis, formalis et finalis; nec ponit plures modos causalitatis in Deo infinitas, quae est in ipso: ergo si potest stare cum triplici genere causae, potest etiam pariter stare cum trinitate personae, maxime cum sit correspondentia horum ad invicem secundum appropriationem potentiae, sapientiae et bonitatis, quae respondent tribus personis et triplici modo causandi [9].

9. Item, infinitas divini esse non excludit conformitatem Creatoris et creaturae secundum duplicem repraesentationem, scilicet vestigii et imaginis: si ergo in imagine fit repraesentatio distinctionis et originis divinarum personarum, secundum correspondentiam personarum; si in Trinitate essent infinitae personae, deberent in imagine esse infinitae; quodsi hoc est impossibile, restat, quod trinitas personarum non repugnat immensitate divinae.

10. Item, immensitas divini esse non excludit habitationem Dei in mente per Spiritus sancti donationem [10]; sed si infinitae essent personae producentes et productae, cum quaelibet persona producens mittat et donet productam, tunc ergo in unius animae gratificatione necesse esset, quod inciderent infinitae personae inter animam gratificatam et personam primo mittentem seu gratificantem. Si ergo non contingit infinita pertransire, impossibile esset, quod anima per gratificationem in primum principium rediret, si esset infinitas personarum: cum ergo immensitas Dei stet cum inhabitatione gratiae, in qua Filius, qui est imago Patris, per Spiritus sancti donum et nexum nos reducit ad Patrem; stat igitur ipsa immensitas circa esse divinum cum trinitate personarum.

[9] De quo vide I *Sent.*, d. 3, p. 1, dub. 3 s., et d. 34, q. 3.
[10] Cf. I *Sent.*, d. 14, a. 2, q. 1.—Quoad infinitum impertransibile cf. Arist., I *Poster.*, c. 18 (c. 22); XI *Metaph.*, c. 9 (X, c. 10).

6. Además, la inmensidad del ser divino no excluye la simplicidad de naturaleza: luego si repugna más a la inmensidad la absoluta simplicidad que cualquier pluralidad, y si la infinidad coexiste con la simplicidad, mucho mejor coexistirá con la trinidad.

7. Además, la infinidad del ser divino no excluye la propiedad personal, ni por consiguiente la verdadera distinción de las personas; luego no introduce la confusión; mas donde hay número infinito, hay confusión, y donde hay confusión, indistinción; y si esto no puede atribuirse al ser divino, puede concebirse en un número finito la pluralidad de las personas; luego la infinidad divina no repugna a la trinidad.

8. Además, la infinidad del ser divino no excluye la causalidad bajo los tres géneros de causa: eficiente, formal y final, ni pone en Dios otros modos de causalidad; luego si la infinidad puede coexistir con el triple género de causas, lo puede juntamente con la trinidad de personas, máxime habiendo correspondencia entre ellas según la triple apropiación de poder, sabiduría y bondad, que corresponde a las tres personas y al triple género de causalidad.

9. Además, la infinidad del ser divino no excluye la conformidad entre el Creador y la criatura en orden a la representación de vestigio e imagen. Luego si en la imagen se da una representación de distinción y de origen de las divinas personas por la correspondencia de las mismas, si fuesen infinitas las personas en la trinidad, deberían serlo asimismo en la imagen; y como esto es imposible, síguese que la trinidad de personas no repugna a la inmensidad divina.

10. Además, la inmensidad del ser divino no excluye la inhabitación de Dios en el alma por el don del Espíritu Santo; mas si fuesen infinitas las personas producentes y producidas, como quiera que cada persona producente envía y comunica a la producida, tendríamos que admitir en la santificación de un alma infinitas personas intermediarias entre el alma gratificada y la primera persona que envía o gratifica. Si, pues, no es posible sobrepasar lo infinito, tampoco es posible que el alma por la gratificación vuelva a su primer principio en el supuesto de un número infinito de personas. Por tanto, siendo compatible la inmensidad de Dios con la inhabitación por la gracia, en la que el Hijo, imagen del Padre, nos une al Padre por el don y nexo del Espíritu Santo, es compatible en el ser divino la inmensidad con la trinidad de las personas.

CONCLUSIO

In Deo simul stat summa infinitas cum personarum trinitate

RESPONDEO:

Dicendum, quod absque dubio simul stant in Deo summa infinitas et personarum pluralitas; et hoc patet sic.

Infinitas ponitur in Deo non per defectum, sed per excessum, excessum, inquam, non superfluitatis, sed perfectionis et nobilitatis [11]. Quia igitur infinitas in Deo non ponit superfluitatem vel diminutionem, sed summam perfectionem; ideo in emanatione divinarum personarum est ponere immensitatem quantum ad producentem et productum et producendi modum, non autem infinitatem quantum ad numerum. Si enim infinitae secundum numerum essent personae in divinis, haec infinitas necessario induceret defectum, aut superfluitatem. Cum enim sint duo modi nobiles emanandi, per modum naturae et per modum liberalitatis [12]; aut duae personae his modis emanantes non perfecte caperent totam producentis virtutis immensitatem, et ita essent imperfectae; aut si caperent, aliae superabundarent. Quodsi in divino esse, eo ipso quod immensum est, impossibile est, aliquid esse superfluum aut diminutum: necesse est ponere Deum trinum et immensum.

Rursus, quia infinitas divini esse ponit immensitatem ex parte producentis et producti et modi producendi; sicut divinum esse, quia immensum, non potest esse geminatum, sed unum solum, ita necesse est, in divinis unam solam esse paternitatem, unam solam filiationem, unam solam processionem, et ita unum solum Patrem, unum solum Filium, unum solum Spiritum sanctum; ac per hoc necesse est ponere Deum immensum et trinum. Sicut autem, si plures essent dii, neuter haberet in se totius immensitatem divinitatis, immo partem omnipotentiae et nobilitatis; ita si plures patres, neuter haberet immensitatem paternitatis; si plures filii, nullus immensitatem filiationis, sed secundum partem. Si enim quilibet haberet totam paternitatis plenitudinem et immensitatem, non posset esse in eis nisi una paternitas,

[11] Vide quaest. praec.
[12] Cf. supra, nota 5.

CONCLUSION

En Dios coexisten la suma infinidad con la trinidad de personas

RESPONDO:

Hase de decir, sin duda alguna, que coexisten en Dios la suma infinidad y pluralidad de personas; lo que se demuestra de este modo.

Atribuímos a Dios la infinidad no por defecto, sino por exceso, y llamo exceso no de superfluidad, sino de perfección y nobleza. Y por cuanto la infinidad en Dios no pone superfluidad o disminución, sino suma perfección, síguese que hay que admitir en la emanación de las divinas personas inmensidad, no sólo cuanto al ser producente, sino también cuanto al ser producido y al modo de producción, mas no infinidad en cuanto al número. Pues si en la divinidad se diesen personas infinitas en número, necesariamente esta infinidad supondría defecto o superfluidad. En efecto, como quiera que se dan dos modos perfectos de emanación, a saber, según el modo de la naturaleza y según el de la liberalidad, tendríamos que admitir que o bien las dos personas, que traen su origen según estos dos modos de emanación, no abarcarían toda la inmensidad de la virtud productiva, por lo que serían imperfectas, o, si la abarcaran, la sobrepasarían. Por tanto, como en el ser divino, por lo mismo que es inmenso, es imposible que haya algo superfluo o disminuído, menester es decir que Dios es trino e inmenso.

Además, como la infinidad del ser divino arguye inmensidad tanto de parte del producente y producido como del modo de producir, y como el ser divino, por lo mismo que es inmenso, no puede existir duplicado, sino único, así también se requiere que en la divinidad haya una sola paternidad, una sola filiación y una sola procesión, como también un solo Padre, un solo Hijo y un solo Espíritu Santo; por lo que se debe admitir que Dios es inmenso y trino. Mas así como si hubiese muchos dioses ninguno tendría en sí toda la inmensidad divina, sino parte de la omnipotencia y perfección divinas, así también, si hubiese muchos padres, ninguno tendría la inmensidad de la paternidad; si muchos hijos, ninguno la inmensidad de la filiación, sino parte de ella; y por esto, si cualquiera tuviese por entero la plenitud e inmensidad de la paternidad, no podría existir entre ellos

sicut in pluribus personis non potest esse nisi una deitas. Restat igitur, quodsi in divino esse vera est infinitas et vera pluralitas, ut pluralitas per infinitatem protendi non valeat ultra trinitatem, secundum quod asserit pia fides.

Postremo, quia illa infinitas dicit completionem omnimodam, hinc est, quod non excludit perfectionem virtutis, ordinis, connexionis, beatitudinis, repraesentationis et inhabitationis. Et quoniam haec omnia trinitatem necessario dant intelligi in tribus personis, sicut patet ex prius obiectis [13]; manifestum est, quod summa immensitas in nullo repugnat, sed consonat cum trinitate aeterna. — Et ideo concedendae sunt rationes ad partem istam.

[Solutio obiectorum]

1. Ad illud quod obiicitur in contrarium, quod sicut in creatura, quia finita, quidquid est ibi est finitum, ita debet esse in Deo, quod quidquid est in ipso ratione infinitatis debet esse infinitum: dicendum, quod, sicut iam tactum est, divino esse competit infinitas virtutis et dignitatis, non molis seu numerositatis; et talis infinitas reperitur tam in essentia quam in personis, sive producentibus, sive productis, sive in se ipsis, sive in emanationibus suis; quod totum reperitur perfecte et integre in tribus personis: et ideo non oportet, eas ad infinitatem numerositatis protendi ratione infinitatis esse divini [14].

2. Ad illud quod obiicitur, quod Deus non potest carere infinitate virtutis etc.; dicendum, quod non est simile de hac infinitate et de illa: quia, cum magnitudo virtutis dicat potius accessum ad simplicitatem quam recessum, multitudo vero numerositatis dicat recessum ab uno et simplici; et Deus et divinum esse sic sit immensum, quod simul cum hoc est simplex et summe unum: hinc est, quod competit sibi infinitas virtutis, non autem numerositatis personalis.

3. Ad illud quod obiicitur, quod virtus omnino infinita, cum secundum omnem modum potestatis emanat infinite, per omnem modum se diffundit; dicendum, quod cum simul maneat in Deo perfectio cum infinitate, illud veritatem habet de omni modo emanationis et diffusionis, qui competit perfectioni summae; hoc autem est secundum duplicem modum producendi perfectum, scilicet naturae et

---

[13] Scil. in fundamentis.

[14] Cf. quaest. praec. et I *Sent.*, d. 2, q. 3 ad 1, ubi etiam (in corp. et ad 3, 4) tres seqq. solutiones insinuantur.

sino una paternidad, como en muchas personas no puede existir sino una sola deidad. Luego resta por decir que, si en el ser divino se da verdadera infinidad, también se da verdadera pluralidad, pluralidad que no pueda extenderse por la infinidad más allá de la trinidad, como lo afirma la fe piadosa.

Finalmente, como esta infinidad dice perfección omnímoda, síguese que no excluye las perfecciones de potencia, orden, unión, felicidad, representación e inhabitación. Y como todas estas cosas conducen necesariamente al conocimiento de la trinidad en tres personas, como aparece en las objeciones anteriores, claramente se ve que la suma inmensidad en nada repugna a la eterna trinidad, antes bien está con ella en perfecta armonía. — Han de concederse, pues, las razones que abogan por esta opinión.

[Solución de las objeciones]

1. A lo que en contra se objeta, que todo lo que se contiene en la criatura finita es finito, y, como el ser divino es inmenso, todo lo que contiene es infinito, hase de decir que, como ya se ha insinuado, al ser divino le conviene la infinidad de poder y dignidad, no de cantidad y número; y tal infinidad se encuentra no sólo en la esencia, sino también en las personas, ya sean producentes, ya producidas; ya en sí mismas, ya en sus emanaciones; todo lo cual perfecta e íntegramente se encuentra en las tres personas, y, por lo tanto, no conviene hacerlas infinitas en número por razón de la infinidad del ser divino.

2. A lo que se objeta que el ser divino no puede carecer de la infinidad virtual, etc., hase de decir que no hay paridad entre esta infinidad y la numérica, porque como la grandeza de poder incluye aproximación a la simplicidad más bien que alejamiento de la misma, por el contrario, la multitud numérica incluye alejamiento de la unidad y simplicidad; y Dios, el ser divino, de tal manera es inmenso, que juntamente es simple y sumamente uno; de aquí que le competa infinidad de poder, mas no numerosidad personal.

3. A lo que se objeta que una virtud totalmente infinita emana según toda la extensión de su poder e infinidad, y por tanto de un modo infinito, hase de decir que, como en Dios se den la perfección y la infinidad inseparables, es verdad si se refiere a todo posible modo de emanación y difusión, que compete a la suma perfección; mas esto acontece según el doble modo de proceder, a saber: según el modo de la naturaleza y según el de la liberalidad, cada

liberalitatis, quorum utrumque necesse est esse unicum in se ipso, non geminatum nec bis nec ter, nedum procedat in infinitum, quia hoc induceret superabundantiam et defectum, sicut in praecedentibus fuit ostensum.

4. Ad illud quod obiicitur, quod persona producens duas, aut potest plures producere, aut non; dicendum, quod non posse ultra illas duas producere non dicit potentiae defectum, sed potius complementum: quia in illis duabus productionibus virtus productiva perfectissime et infinitissime se manifestat tum quantum ad immensitatem personarum productarum, tum quantum ad actualitatem ipsarum productionum; quia eodem modo et non aliter virtus generativa et spirativa in Patre actualitatem habet in generando et spirando, per quem modum habuit ab aeterno. Sicut enim splendor continue manat a sole, sic Filius, qui est *splendor Patris* [15], immo multo excellentius continue manat a Patre.

5-6. Ad illud quod obiicitur, quod si lux solis esset immensa, generaret ex se infinitos splendores; dicendum, quod non est simile: quia splendor manans a sole nec est omnino perfectus nec aequatur suae origini; et ideo non capit intra se ex unica productione totam virtutem et claritatem lucis irradiativae, immo secundum gradus approximationis et elongationis secundum plus et minus sapit et capit de plenitudine lucis fontalis. Secus autem est in Filio, qui est verbum Patris et splendor perfectissimus, per omnia Patri aequalis, accipiens a Patre totum, quod Pater habet intra se: et ideo, sicut infinitas lucis aeternaê non tollit adaequationem cum splendore aeterno ab ipsa emanante, sic non introducit infinitam splendorum multiplicationem, cum unicus splendor totam illam immensitatem capit intra se [16].

7. Ad illud quod obiicitur, quodsi divina virtus esset in omnimoda sua actualitate respectu creaturarum, quod produceret infinitas etc.; dicendum, quod non est simile, duplici ratione: tum quia creatura finita est, et ideo nulla ex aequo respondet virtuti producenti; tum quia creatura essentialiter distinguitur a producente, et etiam ab aliis creaturis secundum distinctionem in suis principiis intrinsecis et accidentibus coaffixis; non sic autem est in divinis personis, tum quia producta est infinita, sicut producens, tum quia non distinguuntur essentia, sed origine [17]: et ideo, cum duae tantum sint origines distinctae et distinctivae, duae tantum sunt et intelligi possunt personae emanantes, in qui-

[15] Hebr. 1, 3.—De ipsa solut. vide I *Sent.*, d. 7, q. 2, et d. 9, q. 4.
[16] Cf. I *Sent.*, d. 7, q. 2 ad 4.
[17] Cf. Richard. a S. Vict., IV *De Trin.*, c. 13 s.

uno de los cuales es único en sí mismo, no duplicado ni triplicado, ni menos procedente hasta lo infinito, ya que esto supondría sobreabundancia y defecto, como se ha demostrado en lo anteriormente expuesto.

4. A lo que se objeta que una persona que produce a otras dos, o puede producir más personas o no lo puede, hase de decir que el no poder producir más de dos no supone defecto alguno en la potencia, sino más bien perfección de la misma, pues que en estas dos producciones la virtud productiva se manifiesta perfecta e infinitamente, ya en cuanto a la inmensidad de las personas producidas, ya en cuanto a la actualidad de las mismas producciones; porque del mismo modo, y no de otro, la virtud generativa y espirativa en el Padre tiene actualidad al engendrar y espirar, como la tuvo desde la eternidad. Porque así como el resplandor emana continuamente del sol, así también el Hijo, *resplandor del Padre,* de una manera mucho más perfecta continuamente emana del mismo.

5-6. A lo que se objeta que, si la luz del sol fuese de potencia inmensa, emanaría de sí infinitos resplandores, hase de decir que no hay paridad, porque el resplandor que emana del sol no es absolutamente perfecto ni se iguala a su origen; por lo tanto, no encierra en sí en una sola producción toda la virtud y claridad de la luz irradiativa; antes bien, según los grados de su aproximación y alejamiento, tanto más o menos recibe y toma de la plenitud fontal. Lo contrario ocurre en el Hijo, Verbo del Padre, resplandor perfectísimo y en todo igual al Padre, pues que de El recibe todo cuanto en sí encierra; y, por tanto, así como la infinidad de la luz eterna no obsta a la igualdad con el resplandor eterno, que de ella emana, así tampoco introduce multiplicación infinita de resplandores, ya que un solo resplandor encierra en sí toda aquella inmensidad.

7. A lo que se objeta que, si la potencia divina estuviese en su total actualidad con relación a la producción de las criaturas, sería necesario que produjese infinitas criaturas, etc., hase de decir que no hay paridad por dos razones: primera, porque la criatura es finita, y, por lo tanto, ninguna corresponde adecuadamente a la acción productiva; segunda, porque la criatura se distingue esencialmente del producente, y también de las demás criaturas, según la distinción de sus principios intrínsecos y accidentes coherentes; mas no acontece así con respecto a las divinas personas, ya porque la producida es tan infinita como la producente, ya también porque no se distinguen por la esencia, sino por el origen; y, por lo tanto, así como solamente dos son los orígenes distintos y distintivos, así también solamente son y pueden entenderse dos personas emanantes en las que de

bus sufficientissime relucet immensitas virtutis fontalis productivae.

8. Ad illud quod obiicitur, quod divinus intellectus intelligit infinita, cum sit infinitus; dicendum, quod licet Deus infinita intelligat, se ipso uno omnia comprehendit, quia intelligendo se intelligit omnia; sic etiam, licet dicat multa, uno tamen Verbo omnia dicit. Nam eodem Verbo, quo Pater dicit se, dicit quaecumque dicit[18]; nam Pater se ipsum intelligendo intellectu completissimo et unico, in quo intellectus adaequatur intelligenti, et e converso, Verbum generat, quod est Patris similitudo per omnia aequalis cum ipso. Unde sicut Pater intelligendo se intelligit quidquid potest intelligere; sic dicendo Verbum dicit quidquid potest dicere et quidquid dici potest in deitate. Unde nec ipse aliud verbum dicere potest, nec aliqua persona in Trinitate, pro eo quod illo dicitur quidquid dici potest. — Et si tu obiicias, quod sicut Deus habet infinitas rationes respectu intelligibilium, quod similiter infinita debet habere verba; dicendum, quod non est simile: quia ratio et idea dicunt respectum et similitudinem intelligibilium creandorum et producendorum seu possibilium produci, quae multiformiter et innumerabiliter sunt possibilia multiplicari; verbum autem dicit respectum ad dicentem et ad primum intellectum et summum principium, cuius est hypostatica similitudo: et ideo nullo modo, nec re nec intellectu, competit ei multitudo, sicut nec primo principio primo et principaliter a se ipso intellecto[19].

9. Ad illud quod obiicitur, quod intellectus infinitae completionis reflectitur supra se infinitis reflexionibus etc.; dicendum, quod in divino intellectu idem est intelligere et intelligere se intelligere, etsi millies et infinities iteraretur intelligere, pro eo quod in Deo idem est intelligens et intellectum et actus intelligendi; et ideo primus ipse actus, quo se Deus Pater intelligit, est actualissimus et completissimus, sicut et Verbum illi correspondens: et ideo non est necesse ex hoc introducere in divinis verborum pluralitatem. Secus autem est in intellectu creato, cuius actus et operatio differt ab intelligente et intellecto, et ideo multiplicari potest et iterari et numerari magis et magis ex fre-

---

[18] August., XI *Confess.*, c. 7, n. 9: «Verbo tibi coaeterno simul et sempiterne dicis omnia quae dicis» etc.
[19] Vide *Quaest. de scientia Christi*, q. 3 ad 19.

una manera perfectísima brilla la inmensidad de la virtud fontal productiva.

8. A lo que se objeta que, siendo infinito el entendimiento divino, es necesario que conozca objetos infinitos, hase de decir que, aunque Dios conozca infinitas cosas, por sí solo las conoce, porque conociéndose a sí mismo, las conoce a todas; así también, aunque exprese muchas cosas, no obstante las expresa todas solamente por un solo Verbo[1]. Porque por el mismo Verbo por el que el Padre se expresa a sí mismo, expresa todas las demás cosas, puesto que el Padre, conociéndose a sí mismo con un solo acto de su entendimiento perfectísimo, en el que hay perfecta adecuación entre el entendimiento y su objeto y viceversa, engendra al Verbo, que es la idea del Padre, en todo igual a El. De donde como el Padre, conociéndose, conoce todo lo cognoscible, así expresando al Verbo expresa cuanto es capaz de expresar y cuanto es capaz de ser expresado en la deidad. Por lo que no puede expresar otro Verbo ni otra persona en la trinidad, porque en él se expresa cuanto es capaz de ser expresado. — Si objetas que como Dios tiene infinitas razones respecto de las cosas inteligibles, y que, por lo tanto, debe tener infinitos verbos, hase de decir que no hay paridad; porque la razón y la idea dicen respecto y semejanza de los inteligibles que se han de crear y producir o que pueden producirse, las cuales se pueden multiplicar de diversas e innumerables maneras; mas el Verbo dice respecto al que expresa y al primer entendimiento y sumo principio, de quien es semejanza hipostática; y, por consiguiente, de ninguna manera, ni según la realidad ni según la razón, le conviene la multiplicación, como tampoco al primer principio, que se conoce primera y principalmente por sí mismo.

9. A lo que se objeta que para que el entendimiento sea de infinita perfección es necesario que se refleje sobre sí mismo con reflexiones infinitas, etc., hase de decir que en el entendimiento divino es lo mismo conocer y conocerse reflejamente, aunque el acto de conocer se repitiera infinidad de veces, por cuanto en Dios es una misma cosa el sujeto que conoce, el objeto conocido y el acto de conocer; y, por tanto, el primer acto por el que Dios Padre se conoce es actualísimo y perfectísimo, como también el Verbo que al mismo corresponde; por lo que no es necesario introducir en la divinidad pluralidad de verbos. Lo contrario sucede en el entendimiento creado, cuyo acto y operación se distinguen del sujeto que conoce y del objeto conocido, y así puede multiplicarse, repetirse y numerarse más y más por la fre-

---

[1] Cf. Léxicon: *Verbo*.

quenti conversione intellectus super se ipsum intelligentem et super suum intelligere nec non et super alia a se.

10. Ad illud quod obiicitur ultimo, quod aut Deus potest plures personas intelligere, aut non; dicendum, quod non posse plures personas intelligere, hoc potest intelligi dupliciter: aut propter intellectus limitationem in actu intelligendi, aut propter rectitudinem iudicii et impossibilitatem declinandi a via veritatis. Primo modo non competit intellectui divino, cum sit immensus, sed secundo modo competit. Unde quod plures personas intelligere non possit, hoc est, quia talis intellectus, licet videatur in intelligendo potens, secundum rem tamen hoc intelligendo declinat a veritate et incidit in errorem. Unde sicut immensitas veritatis est omnino impermixta falsitati, sic et immensitas lucis intelligentis reddit intellectum divinum ab omne errore penitus alienum; propter quod nec aliquid maius se nec alium Deum nec pluralitatem personarum ultra numerum trinum capit divinus intellectus, non quia limitatus, sed quia perfectissime infinitus. — Et ex his patet solutio ad totum.

QUAESTIO V

Utrum personarum trinitas simul stet cum summa aeternitate

Consequenter quaeritur, utrum personarum trinitas stet cum summa aeternitate. Et circa hoc duo quaeruntur.

Primum est, utrum divinum esse sit aeternum.

Secundum est, utrum simul stent trinitas et aeternitas.

ARTICULUS I

Utrum divinum esse sit aeternum

Circa primum sic proceditur. Et quod divinum esse sit aeternum:

1. Convincit Scripturae auctoritas, Exodi decimo quinto[1]: *Dominus regnabit in aeternum et ultra;* et ad Romanos primo: *Sempiterna quoque virtus eius et divinitas.*

[1] Vers. 18.—Seq. locus est Rom. 1, 20.

cuente conversión sobre sí mismo y sobre su acto de conocer y sobre otros objetos distintos de sí mismo.

10. A lo que se objeta que o Dios puede conocer más de tres personas o no puede conocerlas, hase de decir que el no poder conocer muchas personas puede entenderse de dos maneras: o por la limitación del entendimiento en el acto de conocer o por la rectitud del juicio e imposibilidad de apartarse del camino de la verdad. En el primer sentido no compete al entendimiento divino, pues es inmenso; pero sí le compete en el segundo sentido. De donde se sigue que el no poder conocer muchas personas proviene de que tal conocimiento, aunque parezca más perfecto, realmente el conocer de esta manera se aparta de la verdad y cae en el error. Por lo que así como la inmensidad en la verdad está absolutamente exenta de falsedad, así también la inmensidad en la luz intelectual hace al entendimiento divino completamente exento de todo error; por lo que el entendimiento divino, no por ser limitado, sino por ser perfectísimamente infinito, ni comprende cosa mayor que a sí mismo, ni otro Dios, ni mayor número de personas que tres. — Y por estas razones queda patente la solución a todo.

CUESTION V

Si la trinidad de personas puede coexistir con la suma eternidad

A continuación se inquiere si la trinidad de personas puede coexistir con la suma eternidad. Y acerca de esto se plantean dos cuestiones.

La primera, si el ser divino es eterno.

La segunda, si coexisten en él la trinidad y la eternidad.

ARTICULO I

Si el ser divino es eterno

Acerca de lo primero se procede de este modo. Que el ser divino sea eterno:

1. Lo convence la autoridad de la Escritura, en el capítulo 15 del Exodo: *El Señor reinará eternamente y más allá;* y en el capítulo 1 a los Romanos: *Aun su virtud eterna y su poder.*

2. Convincit etiam hoc fidei veritas: "Aeternus, inquit, Pater, in *Symbolo Athanasiano,* aeternus Filius, aeternus Spiritus sanctus".

3. Item, hoc ipsum concludit rationis necessitas. Arguit enim Richardus [2] sic: Omne, quod est a se ipso, est aeternum; sed divinum esse, cum sit primum, est a se ipso: ergo etc. Maior manifesta est; quia, si non esset aeternum, aliquando non fuisset, et tunc nec sibi nec aliis aliquando esse dedisset, ac per hoc nunquam esset. Minor vero patens est per se ipsam.

4. Item, omne illud, quod est suum esse, est aeternum; esse enim non potest non esse, ergo nec incipere nec desinere, igitur caret principio et fine: si ergo Deus, cum sit simplicissimum, est suum esse, immo simpliciter est esse [3]; ergo est omnino aeternum.

5. Item, omne illud, quod est ipsa veritas, est aeternum; sed divinum esse est ipsa veritas: ergo etc. Minor patet; maiorem probat Augustinus in *Soliloquiis* [4]: Veritas enim nec cogitari nec enuntiari potest non esse; immo sequitur, si nulla veritas est, aliquam veritatem esse, quia, si nulla veritas est, verum est, nullam veritatem esse, vel non esse: ergo esse non potest aliquatenus removeri a veritate: ergo semper fuit, est et erit.

6. Item, omne illud, in quo est summa infinitas, est aeternum; nam si coepisset, esset durationis finitae; sed divinum esse est infinitum [5]: ergo necesse est, ipsum esse aeternum, alioquin, si caret aeternitate, caret et immensitate.

7. Item, omne illud, in quo est summa immortalitas, est aeternum: "quod enim a versione incipit in versionem tendit" [6]; sed in divino esse est summa immortalitas, cum sit ipsa vita per essentiam sive ipsum vivere: ergo necesse est divinum esse habere aeternitatem.

8. Item, omne illud, in quo est summa felicitas, est aeternum; sed divinum esse est huiusmodi, cum sit perfectissimum: ergo etc. Maior probatur, quia maior est felicitas, quae caret principio et fine, quam quae sumsit exordium aliunde: si ergo divinum esse est felicissimum, sequitur necessario, quod sit aeternum. Et iterum, omnis felicitas

---

[2] Lib. I *De Trin.*, c. 6, 8 et 11.

[3] Boeth., in lib. *Quomodo substantiae in eo, quod sint, bonae sint,* etc., ait: «Ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum... Omne simplex esse suum et id quod est unum habet».

[4] Lib. I, c. 15, n. 27 ss., et II, c. 2, n. 2; c. 15, n. 28; et Richard. a S. Vict., II *De Trin.*, c. 2.

[5] Ut ostensum est supra, q. 4, a. 1.

[6] Damasc., I *De fide orthod.*, c. 3, et II, c. 27.—Arist., XII *Metaph.*, text. 39 (XI, c. 7): «Dicimus itaque Deum sempiternum optimumque vivens esse. Quare vita et aevum continuum et aeternum Deo inest; hoc enim est Deus».

2. Lo convence también la verdad de la fe, que en el *Símbolo Atanasiano* dice: "Eterno es el Padre, eterno es el Hijo, eterno es el Espíritu Santo".

3. Además, lo mismo se concluye por razones necesarias. Ricardo argumenta así: Todo lo que existe por sí mismo, es eterno; mas el ser divino, porque es el primero, existe por sí mismo; luego etc. La mayor es manifiesta; porque si no fuera eterno, en algún momento no habría existido, en cuyo caso ni a sí mismo ni a los otros habría dado nunca la existencia, y por lo mismo jamás existirían. La menor es evidente por sí misma.

4. Además, lo que es su propio ser, es eterno; pues el ser no puede no ser; luego ni comenzar ni terminar, por lo que carece de principio y de fin; si, pues, Dios, porque es simplicísimo, es su propio ser, más aún, simplemente el ser; luego es totalmente eterno.

5. Además, lo que es la misma verdad, es eterno; mas el ser divino es la misma verdad, luego es eterno. La menor es evidente; San Agustín demuestra la mayor en los *Soliloquios:* No puede enunciarse ni pensarse que la verdad no sea; más aún, si no hay verdad alguna, síguese que hay alguna verdad, porque si no hay verdad alguna, es verdad que no hay verdad alguna, o que la verdad no es; luego el ser no puede en manera alguna disociarse de la verdad; luego siempre fué, es y será.

6. Además, el ser en quien reside la suma infinidad es eterno; pues si tuviera comienzo, en su duración sería finito; mas el ser divino es infinito; luego necesariamente este mismo ser es eterno; de lo contrario, si careciese de eternidad, carecería también de inmensidad.

7. Además, el ser en quien reside la inmortalidad suma es eterno; "lo que comienza por el cambio, hacia el cambio propende"; mas en el ser divino reside la inmortalidad suma, porque es la vida misma por esencia o el mismo vivir: luego necesario es que el ser divino posea la eternidad.

8. Además, el ser en quien reside la felicidad suma es eterno; mas el ser divino es tal porque es perfectísimo; luego etc. Se prueba la mayor, porque mayor es la felicidad que carece de principio y de fin que la que tuvo en algún momento su comienzo; si, pues, el ser divino es felicísimo, síguese necesariamente que es eterno. Y, además, toda feli-

dicit absentiam finis [7]: ergo perfectissima dicit carentiam omnis principii.

9. Item, omne illud, in quo est summa simplicitas, est aeternum; divinum esse est huiusmodi: ergo etc. Minor est manifesta; maior probatur: quia in quocumque est summa simplicitas, non differt primum, medium et ultimum, et nihil tale habet praeteritum et futurum, sed tantum praesens mansivum; sed omne tale aeternum [8]: ergo etc.

10. Item, cum ens dividatur in aeternum et aeviternum et temporale, nobilius est aeviternum quam temporale, et aeternum nobilius utroque [9]; sed semper quod nobilius est attribuendum est enti nobilissimo: ergo summa aeternitas est attribuenda Deo.

11. Item, omne fluens reducitur ad permanens: ergo duratio fluens reducitur ad durationem permanentem, igitur praesens transiens in praeteritum reducitur ad praesens semper manens; sed tale praesens non est in re defectiva: ergo necesse est, quod sit in creatrice essentia; necesse est igitur, esse divinum esse aeternum [10].

12. Item, verum de futuro fuit verum sine initio, verum de praeterito est verum sine termino; sed futurum et praeteritum necessario reducuntur ad praesens: ergo necesse est ponere verum semper praesens sine fine et sine principio. Hoc autem est aeternum nec potest poni in alio quam circa primum principium: ergo necessario divinum esse est aeternum [11].

C o n t r a :

1. Aeternitas est mensura [12]; sed nihil immensum habet mensuram; si enim habet mensuram, non est immensum: ergo etc.

[7] Cf. August., *De beata vita*, c. 2, n. 11, ubi ostendit, beatum non esse qui timet, ne amittat quod possidet. XI *De civ. Dei*, c. 11, de vita beata dicit: «quae procul dubio non nisi aeterna est aeternitatisque suae certa atque secura». Cf. ibid., XIV, c. 25.

[8] August., *83 Qq.*, q. 19: «in aeterno enim, cum proprie dicitur, neque quidquam praeteritum, quasi transierit, neque quidquam futurum, quasi nondum sit, sed quidquid est tantummodo est». Cf. ibid., q. 17.

[9] Vide II *Sent.*, d. 2, p. 1, a. 1, q. 1.

[10] Cf. lib. *De causis*, propos. ult.

[11] Anselm., *Monolog.*, c. 18: «Deinde cogitet qui potest quando incepit, aut quando non fuit hoc verum, scil. quia futurum erat aliquid; aut quando desinet et non erit hoc verum, scil. quia praeteritum erit aliquid. Quodsi neutrum horum cogitari potest, et utrumque hoc verum sine veritate esse non potest; impossibile est vel cogitare, quod veritas principium vel finem habeat».

[12] Scil. mensura durationis esse increati. Cf. II *Sent.*, d. 2, p. 1, a. 1, q. 1.

cidad incluye carencia de término; luego la perfectísima incluye la carencia de todo principio.

9. Además, el ser en quien reside la simplicidad suma es eterno; el ser divino es tal; luego etc. La menor es evidente; se prueba la mayor: porque el ser en quien reside la simplicidad suma no admite diferencia entre el principio, el medio y el término, y rechaza el pretérito y el futuro, y sólo le conviene un presente permanente; mas lo que es de tal naturaleza es eterno; luego etc.

10. Además, el ser se divide en eterno, eviterno y temporal, y más perfecto es el eviterno que el temporal, y más el eterno que entrambos; ahora bien, siempre lo que es más perfecto debe atribuirse al ser perfectísimo; luego debe atribuirse a Dios la eternidad suma.

11. Además, todo lo que es fluyente debe reducirse a lo que es permanente; luego la duración fluyente se reduce a la duración permanente, y, por tanto, el presente en tránsito continuo hacia el pretérito se reduce al presente siempre permanente; mas tal presente no se halla en un ser deficiente; luego es necesario que se halle en la esencia creadora; necesario es, pues, que el ser divino sea eterno.

12. Además, la verdad sobre el futuro fué verdad sin comienzo, y la verdad sobre el pretérito es verdad sin término; mas el futuro y el pretérito necesariamente se reducen al presente; luego es necesario poner una verdad siempre presente: sin término y sin comienzo. Esta es eterna, y a ninguno puede atribuirse sino al primer principio; luego necesariamente el ser divino es eterno.

Por el contrario:

1. La eternidad es una medida; mas lo inmenso rechaza toda medida, pues lo que tiene medida no es inmenso; luego etc.

2. Item, mensura aequatur mensurato; sed nihil potest aequari divino: ergo non est in Deo aeternitatis duratio.

3. Item, aeternitas est carentia finis et principii[13]; sed nihil caret eo quod est: si ergo Deus est principium et finis omnium, ergo divinum esse non habet carentiam horum: igitur non potest esse aeternum.

4. Item, carentia complementi sonat in defectum; principium et finis dicunt completionem: ergo in Deo non est ponere horum privationem; sed aeternitas dicit horum privationem: ergo non debet poni circa divinum esse.

5. Item, aeternitas est carentia praeteriti et futuri; sed Deus vere fuit et est et erit: ergo divinum esse non habet rationem aeterni.

6. Item, sit A tempus praeteritum, B futurum; verum est dicere, quod Deus fuit in A et erit in B, et falsum e converso: ergo A vere praeteriit apud Deum et B vere est futurum: ergo divinum esse habet praeteritum et futurum: ergo non est aeternum.

7. Item, ubi est aeternitas, ibi est interminabilitas, quia, secundum Boethium[14], "aeternitas est interminabilis vitae possessio"; ubi interminabilitas, ibi circularitas; sed circulare est posterius recto, nihil autem nisi simpliciter primum est attribuendum esse divino: ergo nec aeternitatis duratio.

8. Item, secundum rationem intelligendi et ordinem naturae circumferentia est posterior centro; sed quod est circumferentia ad centrum, hoc est aeternitas ad tempus: ergo multo fortius tempus attribuendum est Deo quam aeternitas: ergo si inconveniens est Deo attribuere temporalitatem, ergo et aeternitatem.

9. Item, ubi aeternitas, et totalitas; quod patet per rationem Boethii[15]: "Aeternitas est interminabilis vitae possesio tota simul"; ubi autem totalitas, ibi partibilitas et divisibilitas; sed in Deo hoc non potest esse, cum sit summa simplicitas: ergo etc.

10. Item, nusquam est reperire continuitatem extensionis sine partibilitate: ergo nusquam continuationem durationis contingit reperire sine vera totalitate, ergo et divisibilitate; unde ens impartibile non habet rationem durationis nec dicitur totum simul: ergo etc.

---

[13] Cf. Richard. a S. Vict., II *De Trin.*, c. 4.—Arist., *De mundo*, in fine, ait: «Enimvero Deus, ut est vetusto proverbio proditum, principium et finem et media omnium rerum tenens» etc.

[14] Lib. V *De consol.*, prosa 6.—Arist., VIII *Phys.*, text. 64 ss. (c. 8); I *De caelo et mundo*, text. 5 ss. (c. 2), probat, solum motum circularem esse posse infinitum et continuum.

[15] Lib. V *De consol.*, prosa 6.

2. Además, la medida es adecuada a lo que por ella es medido; mas nada puede adecuarse al ser divino; luego no hay en Dios duración eterna.

3. Además, la eternidad es carencia de fin y de principio; mas nada carece de aquello que es: si, pues, Dios es principio y fin de todas las cosas, el ser divino no puede carecer de estos atributos; por consiguiente, no puede ser eterno.

4. Además, la carencia de complemento indica defecto; el principio y el fin indican complemento; luego no hemos de privar de ellos a Dios; mas la eternidad lleva consigo privación de ambos; luego no debe atribuirse al ser divino.

5. Además, la eternidad es la carencia de pretérito y de futuro; mas Dios en verdad no solamente fué, sino también es y será; luego el ser divino no tiene la propiedad de ser eterno.

6. Además, sea A el tiempo pretérito, B el futuro: verdad es decir que Dios existió en A y existirá en B, y falso lo contrario; luego A verdaderamente pasó para Dios, y B le es verdaderamente futuro; luego el ser divino tiene pretérito y futuro; luego no es eterno.

7. Además, lo que es eterno es interminable, porque, según Boecio, "eternidad es posesión de vida interminable"; lo que es interminable es circular; mas lo circular es posterior a lo recto, y nada sino lo que es simplemente primero ha de atribuirse al ser divino; luego ni la duración eterna.

8. Además, según nuestro modo de conocer y el orden natural, la circunferencia es posterior a su centro; ahora bien, lo que es la circunferencia respecto del centro es respecto del tiempo la eternidad; luego con mayor razón ha de atribuirse a Dios el tiempo que la eternidad; luego si hay algún inconveniente en atribuir a Dios el tiempo, mayor lo hay en atribuirle la eternidad.

9. Además, donde hay eternidad, hay totalidad, lo que es patente por la definición de Boecio: "Eternidad es la posesión total, simultánea y perfecta de una vida interminable"; mas donde hay totalidad, hay partibilidad y divisibilidad; lo cual no puede atribuirse a Dios, porque es la máxima simplicidad; luego etc.

10. Además, nunca puede hallarse extensión continua sin divisibilidad; luego nunca ocurre hallar duración continua sin verdadera totalidad y, por tanto, divisibilidad; de donde el ser indivisible no participa de la duración ni de la total simultaneidad; luego etc.

11. Item, ubi aeternitas, ibi simultas, per definitionem [16]; sed ubi simultas, ibi distinctio, quia simultas dicit relationem, et relatio dicit distinctionem; sed divinum esse est omnino indistinctum: non ergo est aeternum.

12. Item, si in divino esse est omnimoda simultas, ergo simul sunt esse, fuisse et fore; sed in his quae simul sunt quod comitatur unum illorum, et alterum: si ergo aeviternum semper comitatur divinum fore, ergo pari ratione et suum fuisse: ergo sicut caret fine, ita et principio. Sed hoc est impossibile: ergo impossibile est in Deo ponere perfectam aeternitatis durationem: non est igitur ponere, quod divinum esse sit aeternum.

13. Item, aut aeternitas addit aliquid supra nunc aeternitatis, aut nihil. Si nihil: ergo quod coëxistit cum nunc aeternitatis est aeternum; sed nunc temporis coëxistit cum nunc aeternitatis: ergo coëxistit cum tota aeternitate, ergo est aeternum. Si aliquid: ergo aeternitas est composita: ergo non competit Deo.

14. Item, licet punctus sit principium et medium et terminus extensionis, tamen impossibile est, intra punctum intelligi extensionem: ergo pari ratione nec intra nunc durationem [17]: ergo si aeternitas dicit durationem, dicit aliquid extra nunc aeternitatis: ergo repugnat summae simplicitati: ergo impossibile est, quod sit circa Dei esse simplicissimum.

15. Item, eadem mensura mensuratur divinum esse et divinum posse, scire et velle seu praescire; sed divinum praescire non mensuratur aeternitate, cum Deus desinat praescire aliqua: ergo nec divinum esse est per aeternitatem mensurabile.

16. Item, eadem mensura mensuratur divinum esse et operari, quia idem est in Deo substantia, virtus et operatio [18]: si ergo divinum esse mensuratur aeternitate, ergo et divinum creare: ergo Deus ab aeterno et aeternaliter creat, ac per hoc creatura aeternaliter creatur; sed hoc est falsum: ergo et illud, ex quo sequitur.

17. Item, omnis veritas mensuratur tempore, vel aevo, vel aeternitate [19]; sed mundum esse creandum, fuit verum in Deo ante mundi constitutionem; aut ergo mensuratur aeternitate, aut tempore; non tempore, quia tempus tunc non erat; ergo aeternitate. Sed hoc verum desiit esse ve-

---

[16] A Boethio supra in arg. 9 datam.—De simultate cf. Arist., *De praedicam.*, c. *De simul.*

[17] Arist., IV *Phys.*, text. 103 ss. (c. 11), et VI, text. 24 ss. (c. 3), ostendit indivisibilitatem instantis.

[18] Cf. I *Sent.*, d. 8, p. 2, q. 2 in corp.

[19] Vide II *Sent.*, d. 2, p. 1, a. 1, q. 1.—Dictio *ante mundi constitutionem* occurrit Ioan. 17, 24; Eph. 1, 4, et I Petr. 1, 20.

11. Además, donde hay eternidad, hay simultaneidad, por definición; mas donde hay simultaneidad, hay distinción, porque la simultaneidad implica relación, y la relación, distinción; mas el ser divino es totalmente indistinto; luego no es eterno.

12. Además, si en el ser divino hay omnímoda simultaneidad, existen simultáneamente en él el presente, el pretérito y el futuro; ahora bien, respecto a los seres que existen simultáneamente, lo que acompaña al uno acompaña también al otro; si, pues, lo eviterno siempre acompaña al futuro divino, por la misma razón acompaña también a su pretérito; por consiguiente, así como carece de fin, también carece de principio. Mas esto es imposible; luego es imposible atribuir a Dios perfecta duración eterna: no debe, por tanto, afirmarse que el ser divino es eterno.

13. Además, o la eternidad añade algo sobre el "ahora" eterno o nada añade. Si nada añade, lo que coexiste con el "ahora" eterno es también eterno; mas el "ahora" temporal coexiste con el eterno; luego coexiste con toda la eternidad; luego es a su vez eterno. Si añade algo, la eternidad es compuesta; luego no conviene a Dios.

14. Además, aunque el punto sea el principio, el medio y el término de la extensión, es, sin embargo, imposible concebir a ésta encerrada en aquél; luego por la misma razón es imposible en el "ahora" concebir encerrada la duración; luego si la eternidad implica duración, indica algo fuera del "ahora" eterno; luego repugna a la suma simplicidad; luego es imposible que sobrevenga al ser de Dios simplicísimo.

15. Además, por la misma medida se mide el ser divino que su potencia, su sabiduría y su voluntad o presciencia; mas la divina presciencia no se mide por la eternidad, porque Dios deje de conocer algunas cosas; luego tampoco el ser divino es mensurable por la eternidad.

16. Además, por la misma medida se miden el ser y el obrar divinos, porque en Dios se identifican la substancia, la potencia y la operación; si, pues, el ser divino se mide por la eternidad, también el divino crear; luego Dios crea eternamente y desde la eternidad, y la criatura es creada eternamente; mas esto es falso; luego también lo es el principio del que se sigue.

17. Además, toda verdad es medida o por el tiempo, o por el evo, o por la eternidad; mas que el mundo había de ser creado, fué verdad antes de la constitución del mundo; luego o era medida por la eternidad o por el tiempo; no lo era por el tiempo, que entonces no existía; luego lo era por

rum: ergo videtur, quod aeternitas habeat terminum; sed divinum esse est interminatum: ergo non potest poni aeternitas circa esse divinum.

CONCLUSIO

Divinum esse est aeternum, quia est simplex simul et infinitum

RESPONDEO:

Dicendum, quod divinum esse est aeternum, eo ipso quod simplex et infinitum. — Quia enim infinitum est, ideo caret principio et fine; nam si alterum horum haberet, utique ex illa parte haberet terminationem et limitationem, et ita non esset immensitatis summae. Quia vero simplex est, caret priori et posteriori, quae necessario inducunt diversitatem et aliquam compositionem. Summa igitur simplicitas ponit omnimodam simultatem; summa vero immensitas omnimodam interminabilitatem; quae duo simul iuncta constituunt aeternitatem. Nihil enim aliud est aeternitas nisi "vitae possessio interminabilis et tota simul"; et quia in nullo alio est simul haec duo reperire, scilicet immensitatem et simplicitatem, nisi in solo Deo: ideo aeternitatis conditio non potest communicari alicui alii a Deo. — Rursus, quia haec duo sunt supra nostram imaginationem et aestimationem; ideo aeternitatis duratio a nullo sane potest intelligi, nisi omni imaginatione postposita. Haec igitur duo simul iungantur, ut intelligatur divini esse duratio infinitissima et simplicissima, ac per hoc permanentia vera, carens inchoatione et interpolatione sive dilatione et divisione sive terminatione, et prorsus carens omnino omni successione. Et huiusmodi ratio per duas conditiones praedictas simul iunctas necessario syllogizat, quamvis imaginationi nostrae videatur contraria.

Potest autem huic simile in Deo reperiri. Sicut enim Deus simplex et immensus est totus in locis distantibus, quae loca etsi ad invicem distent, tamen existens hic et ibi non distat a se propter summam unitatem et simplicitatem; sic divinum esse, quod est aeternum, etsi sit in diversis temporibus propter immensitatem; licet illa tempora habeant distantiam et dilationem, ipsum tamen est indistans

la eternidad. Mas esta verdad dejó de serlo; luego es evidente que la eternidad tiene término; mas el ser divino no lo tiene; luego no puede serle atribuída la eternidad.

CONCLUSION

El ser divino es eterno, porque es simultáneamente simple e infinito

RESPONDO:

Hase de decir que el ser divino es eterno, por lo mismo que es simple e infinito.—En efecto, porque es infinito, carece de principio y de fin; pues si tuviera alguno de ellos, por aquella parte tendría término y limitación, y de esta suerte no poseería la suma inmensidad. Y porque es simple, carece de prioridad y posterioridad, que necesariamente incluyen diversidad y alguna composición. Por consiguiente, la suma simplicidad lleva consigo omnímoda simultaneidad; y la suma inmensidad, omnímoda interminabilidad; propiedades que juntas constituyen la eternidad. Pues la eternidad no es otra cosa que "la posesión total, simultánea y perfecta de una vida interminable"; y porque no es posible hallar en ser alguno simultáneamente estas dos propiedades, la inmensidad y la simplicidad, sino en solo Dios, por eso la propiedad de la eternidad no puede comunicarse a ser alguno sino a solo Dios. Además, porque estas dos propiedades son superiores a nuestra imaginación y apreciación, no puede la duración eterna ser entendida rectamente por alguno si primero no sobrepasa toda imaginación. Han de reunirse, pues, estas dos cosas simultáneamente antes de entenderse la duración infinitísima y simplicísima del ser divino, y por ella la verdadera permanencia, carente de comienzo e interpolación o dilación y de división o término, y asimismo de toda sucesión. Y este argumento, que parte de las dos propiedades dichas unidas, concluye necesariamente, aunque a nuestra imaginación parezca lo contrario.

Puede hallarse en Dios una semejanza de esto. Como Dios, simple e inmenso, se encuentra todo en lugares distantes, los cuales aunque realmente disten el uno del otro, sin embargo, el ser que uno y otro ocupa no dista de sí mismo a causa de su suma unidad y simplicidad; de la misma suerte, el ser divino, que es eterno, aunque existe en tiempos diversos a causa de su inmensidad, aun cuando estos tiempos tengan entre sí distancia y dilación, él, sin embar-

a se propter summam simplicitatem. Et sicut divina incircumscriptibilitas habet omnia loca ibi praesentia, et ipsa non distenditur per illa, licet illa vere sint distensa; sic divina aeternitas habet sibi omnia tempora praesentia, nec tamen ipsa succedit cum illis, licet illa vere succedant.

In creaturis vero, licet non possit omnino simile inveniri propter eius defectum, invenitur tamen aliquod cum aliquo defectu, quod quidem, illo defectu per intellectum circumscripto, manuducit ad intelligendam aeternitatem in esse divino. Hoc autem adverti aliquo modo potest et in imagine et in vestigio. In anima namque, quae est Dei imago, est memoria praeteritorum, intelligentia praesentium et praevidentia futurorum [20]; et haec quidem simul sunt in anima, ita quod in anima, quae est substantia spiritualis, simul colliguntur et coniunguntur quae per diversa tempora succedunt; quia tamen ipsa limitata est et aliquid accipit a re extra, deficit ab illa simultate perfecta. Deus autem nihil prorsus accipit nec aliquo modo habet limitari; et ideo omnia sibi ut praesentia necessarium est intelligi, et hoc sine principio et fine [21]; et hoc est intelligere aeternitatem.

In tempore vero, quod est aeternitatis vestigium, est praesens, praeteritum et futurum, ita quod illud quod fuit futurum postea fit praesens et demum praeteritum, quia radicatur super esse mutabile et fluidum sive super ipsum motum. Si igitur praesens intelligatur radicari super esse immutabile et fixum, quod nec habet initium nec terminum, illud intelligetur aeternum.—Et sic, si quis recta consideratione a creaturis conscendat in Creatorem, auferendo quod est incompletionis et tenendo quod est complementi; venire poterit aliqualiter ad intelligendam aeternitatem esse divini, non tamen perfecte, quamdiu sumus in carne; quia dum hic vivimus, "nostrum intelligere non est sine continuo et tempore" [22], ac per hoc valde elongatur ab aeternitate, nisi forte per donum speciale altius sublevetur; ut enim dicit Augustinus, "cum aliquid aeternum mente capimus, in hoc mundo non sumus". — Patet igitur, divinum esse utique esse aeternum, et quae sit huius ratio necessaria, et qualiter capere possit consideratio nostra. Et rationes probantes, quod aeternitas sit in divino esse, sunt concedendae.

[20] Quae secundum Ciceronem II *Rhet.*, c. 54, sunt partes integrales prudentiae.

[21] Cf. I *Sent.*, d. 39, a. 2, q. 3.—De tempore cf. II *Sent.*, d. 2, p. 1, a. 1, q. 2, et a. 2, q. 1.

[22] Arist., *De memoria et reminisc.*, c. 1 : «Non contingit intelligere aliquid sine continuo neque sine tempore» etc.—Verba Augustini paulo inferius adducta inveniuntur in IV *De Trin.*, c. 20, n. 28. Cf. I *Sent.*, lit. Magistri, d. 15, c. 8, et ibid., *Comment.*, p. 2, dub. 5.

go, no dista de sí a causa de su suma simplicidad. Del mismo modo que la incircunscriptibilidad divina se encuentra presente a todos los lugares sin extenderse por ellos, aunque ellos en sí sean extensos, así también la eternidad divina se encuentra presente a todos los tiempos sin suceder con ellos, aunque ellos verdaderamente se sucedan entre sí.

En las criaturas, sin embargo, aunque no sea posible hallar una semejanza [1] perfecta a causa de su deficiencia, encuéntrase alguna semejanza deficiente, la cual, abstrayendo por el entendimiento de aquella deficiencia, conduce a comprender la eternidad del ser divino. Esta semejanza puede de alguna manera advertirse tanto en la imagen como en el vestigio. Pues en el alma, imagen de Dios, encontramos la memoria de lo pretérito, la inteligencia de lo presente y la previsión de lo futuro; facultades que existen simultáneamente en el alma, de suerte que en ella, que es substancia espiritual, se enlazan y se unen acontecimientos que por diversos tiempos se suceden; pero como ella es limitada y recibe algo del objeto externo, no alcanza la perfecta simultaneidad. Mas Dios nada recibe ni es en manera alguna limitado; por tanto, es necesario concebir todas las cosas como presentes en El, sin principio y sin fin; lo que es concebir la eternidad.

También en el tiempo, vestigio de la eternidad, encontramos el presente, el pasado y el futuro, de suerte que lo que primeramente fué futuro se hace después presente y, por último, pretérito, porque se enraíza en el ser mutable y fluyente o en el mismo movimiento. Mas si se llegase a concebir que el presente se enraizara en un ser inmutable y fijo, que no tiene comienzo ni término, se concebiría eterno. — Y de este modo, si alguno por una recta consideración asciende de las criaturas al Creador, despojándolas de lo que representa imperfección y conservando lo que incluye perfección, podrá llegar a entender de alguna manera la eternidad del ser divino, aunque no perfectamente, mientras vivamos en la carne; porque, mientras vivamos aquí, "nuestro conocimiento no se realiza sin continuidad y tiempo"; y por esto en gran manera se aleja de la eternidad, a no ser que por un don especial sea alguno elevado a mayor altura; pues, como dice San Agustín, "cuando comprendemos por la mente algo eterno, no nos hallamos en este mundo". — Es, por lo tanto, evidente que el ser divino es eterno, y cuál sea la razón necesaria de esta verdad, y cómo puede ser comprendida por nuestra consideración. Los argumentos que prueban que la eternidad es propiedad del ser divino, deben concederse.

[1] Cf. Léxicon : *Semejanza.*

[SOLUTIO OBIECTORUM]

1-2. Ad illud ergo quod obiicitur in contrarium, quod aeternitas est mensura; dicendum, quod licet aeternitas secundum rationem intelligendi dicat [23] sub ratione mensurae, secundum rem et veritatem nihil aliud dicit quam esse divinae substantiae; et sicut illud esse est immensum, sic et aeternitas est immensa; et ideo dicitur sibi aequari, non per conterminationem, quia immensum non habet terminum, sed per mutui excessus privationem. — Et per hoc patet responsio ad illud quod obiicitur primo et secundo de ratione mensurae: quia rationes illae procedunt de mensura, quae differt a re mensurata, quae terminatur et terminat, ac per hoc non est nisi circa rem finitam; quae omnia deficiunt circa aeternitatem divinam, nec tamen falso dicitur mensura secundum rationem intelligendi, pro eo quod significat divinum esse per modum durationis, quae quidem duratio, etsi omnem creaturam in infinitum excedat, respectu tamen ipsius esse divini nec exceditur nec excedit.

3. Ad illud quod obiicitur, quod aeternitas est carentia principii et finis; dicendum, quod principium et finis, secundum quod accipitur in ratione aeternitatis, idem sunt quod terminus initialis et finalis in duratione rei; et hi quidem termini non sunt nisi circa rem, quae incipit esse et desinit. Cum ergo dico, quod Deus est principium et finis, aequivocatur ibi ratio principii et finis. Unde duplex est defectus illius rationis: tum quia Deus est principium et finis respectu rerum extra, tum quia est principium et finis secundum rationem causandi. Cum autem dicitur, quod aeternitas est carentia principii et finis, accipitur principium et finis ut intra et secundum rationem durandi.

4. Ad illud quod obiicitur, quod carentia horum, scilicet principii et finis, sonat in defectum, cum ipsa dicant complementum etc.; dicendum, quod principium et finis, secundum quod dicunt terminum, etsi videantur dicere complementum, dicunt tamen limitationem cum defectu; et ideo e contrario, licet horum carentia videatur esse privatio secundum rationem intelligendi, est tamen vera positio ex parte rei; duratio enim, quae caret principio et fine, ita vera est, quod nihil habet de non-entitate.

5. Ad illud quod obiicitur, quod aeternitas est carentia praeteriti et futuri; dicendum, quod praeteritum et fu-

[23] Supplendum: durationem, vel substituendum *dicatur*.

[SOLUCIÓN DE LAS OBJECIONES]

1-2. A lo que se objeta, pues, en favor de la parte contraria, que la eternidad es una medida, hase de decir que, aunque la eternidad, según el modo de entender, incluya en sí razón de medida, empero, según la realidad y la verdad no indica otra cosa que el ser de la substancia divina; y como este ser es inmenso, así también lo es la eternidad; por lo cual se dice que se adecua a sí mismo, no por participar de un término común, pues lo inmenso no tiene término, sino por carecer de exceso mutuo. — Por lo mismo es patente la respuesta a la primera y segunda objeciones, tomadas de la razón de medida; porque aquellos argumentos se toman de la medida, que se distingue del objeto que se mide, el cual es terminado y termina, y no tiene valor sino respecto de las cosas finitas; cosas todas que deben excluirse de la eternidad divina, a la cual, sin embargo, no se atribuye falsamente la razón de medida según nuestro modo de entender, porque representa el ser divino a modo de duración, la cual, aun excediendo infinitamente a toda criatura, respecto del mismo ser divino ni es excedida ni excede.

3. A lo que se objeta que la eternidad es carencia de principio y de fin, hase de decir que principio y fin, tomados en la definición de eternidad, son lo que el término inicial y final en la duración del ser, términos que no han lugar sino en los seres que comienzan y dejan de existir. Al decir, pues, que Dios es principio y fin, es equívoca la noción de principio y la de fin. De donde dos defectos tiene este argumento: ya porque Dios es principio y fin respecto de las cosas externas, ya porque es principio y fin según la razón de causa. Mas al decir que la eternidad es carencia de principio y de fin, se entiende de principio y de fin internos y según la razón de duración.

4. A lo que se objeta que la carencia de principio y de fin indica defecto, porque uno y otro tienen razón de complemento, etc., hase de decir que principio y fin, en cuanto indican término, aunque aparentemente signifiquen complemento, incluyen, sin embargo, limitación y defecto; por consiguiente, al contrario, aunque su carencia aparentemente sea una privación según nuestro modo de entender, es, sin embargo, verdadera realidad por parte de la cosa; pues la duración que carece de principio y de fin es tan verdadera, que nada encierra de carencia de entidad.

5. A lo que se objeta que la eternidad es la carencia de pretérito y de futuro, hase de decir que pretérito y fu-

turum dupliciter attribuitur alicui: vel ita, quod sit per modum dispositionis rei intellectae, vel ipsius intelligentis. Similiter, cum aliquid dicitur fuisse in praeterito, vel in futuro fore; hoc dupliciter potest intelligi: vel per modum quandoitatis et inhaerentiae vel per modum simultatis et coëxistentiae. Cum ergo dicitur, quod aeternitas est carentia praeteriti et futuri; dicendum, quod illud est verum, secundum quod praeteritum et futurum dicunt dispositionem rei, quae dicitur praeteriisse, ita quo illam mensurando reliquit in ea affectionem seu dispositionem quandam, quae dicitur quando, iuxta quod alibi [24] dicitur, quod "quando est in omni eo, quod coepit esse". Cum autem dicitur Deus fuisse et fore, praeteritum non est ibi dispositio rei intellectae, sed intelligentis; nec hoc dicitur per commensurationem, quandoitatem et inhaerentiam, sed per durationem, simultatem quandam et coëxistentiam. Unde omnes illae locutiones habent quandam improprietatem; balbutimus autem aeternitatem per varia tempora, quia intellectus noster non conscendit ad intelligenda aeterna, nisi manuducatur per tempora, quamdiu sumus in via.

6. Ad illud quod obiicitur, quod Deus non dicitur fuisse in tempore futuro, nec futurus esse in tempore praeterito; dicendum, quod hoc non est propter hoc, quod aliqua successio seu variatio sit in esse divino, sed propter connotationem coëxistentiae in tempore praeterito seu futuro, in quo tanta est variatio, ut nec praeteritum possit dici futurum, nec futurum possit dici praeteritum. Unde cum non dicatur futurus in praeterito nec praeteritus in futuro, hoc non est, quia fuisse et fore dicant aliud esse, vel alium modum essendi circa esse divinum, sed solum circa esse creatum.

7-8. Ad illud quod obiicitur, quod aeternitas est interminabilitas; dicendum, quod non accipit totam rationem aeternitatis, quia non tantum dicit interminabilitatem, sed etiam simultatem; et sicut per modum interminabilitatis dicit cir-

---

[24] A Gilbert. Porret. in lib. *Sex principiorum*, c. *De quando*, ubi textus originalis *incipit* pro *coepit*. Ibid. etiam dicitur: «Quando vero est quod ex adiacentia temporis relinquitur; tempus vero quando non est, utrisque autem ratio coniuncta est, ut tempus quidem praeteritum quando non est, effectus autem eius (temporis praeteriti) et affectio, secundum quam dicitur aliquid fuisse, quando est... Est igitur quando aliud ex eo quod abiit, aliud ex eo quod instat, aliud vero ex eo quod necesse est contingere. Dictum est enim in *Cathegoriis* (sive *Praedicam*. Arist., c. *De quanto*) praeteritum et futurum esse quantitate, et quod magis est continuans ad praesens» etc.—Circa finem solut. respicitur illud Gregorii, quod Deum «aliquatenus balbutiendo resonamus» (V *Moral.*, c. 36, n. 66).—De ipsa solutione vide I *Sent.*, d. 8, p. 1, dub. 7, et d. 9, dub. 5.

turo se atribuyen en dos sentidos a alguna cosa: o de suerte que sea a modo de disposición de la cosa entendida o del mismo inteligente. Igualmente, cuando se dice de una cosa que ha sido en el pretérito o ha de ser en lo futuro, puede entenderse en dos sentidos: o a modo de cuandoidad o inherencia o a modo de simultaneidad y coexistencia. Cuando, pues, se dice que la eternidad es carencia de pretérito y de futuro, hase de decir que es verdad en cuanto pretérito y futuro incluyen disposición de la cosa que se afirma haber pasado, de tal suerte que al mensurarla ha dejado en ella una afección o disposición llamada *cuando*, según lo que en otro lugar se dice: que "*cuando* se encuentra en todo ser que comenzó a existir". Mas al decir que Dios fué y que será, el pretérito no es una disposición de la cosa entendida, sino del inteligente; ni se afirma esto por conmensuración, cuandoidad o inherencia, sino por duración, cierta simultaneidad y coexistencia. De donde todas estas locuciones encierran alguna impropiedad; porque balbucimos la eternidad por diversos tiempos, ya que nuestro entendimiento no se levanta hasta comprender lo eterno, si no es llevado de la mano por el tiempo, mientras vivimos en esta vida.

6. A lo que se objeta que Dios no se afirma haber existido en el tiempo futuro ni haber de existir en el pretérito, hase de decir que no es porque haya alguna variación o sucesión en el ser divino, sino por la connotación de la coexistencia, tanto en el tiempo pretérito cuanto en el futuro, en el cual hay tanta variación que ni al pretérito puede llamarse futuro ni al futuro pretérito. De donde el no poderse afirmar que Dios es futuro en el pretérito, ni pretérito en el futuro, no se debe a que el haber sido y el haber de ser indiquen diverso ser o diverso modo de ser en el ser divino, sino solamente en el ser creado.

7-8. A lo que se objeta que lo eterno es interminable, hase de decir que no expresa totalmente la razón de eternidad, la cual no tan sólo incluye interminabilidad, sino también simultaneidad; y así como por ser interminable se

cumferentiam quandam intelligibilem [25], carentem principio et fine; sic per modum simultatis simplicitatem et indivisionem dicit ad modum centri; et haec duo circa divinum esse simul ponuntur, quia simul est simplex et infinitum, et ideo circularitas in aeternitate intelligitur; nec ponit posterioritatem respectu recti nec etiam respectu centri. — Et per hoc patet responsio ad illud quod obiicitur de tempore, quod tenet rationem centri respectu aeternitatis interminabilis. Sicut enim praecedens ratio, ita et haec procedit ex insufficienti: quia considerat aeternitatem, in quantum est mensura esse immensi tantum, cum simul debeat hoc intelligi, quod ipsa sit mensura simplicis et indivisibilis, quod nequaquam in mensura temporis potest reperiri.

9. Ad illud quod obiicitur, quod ubi aeternitas ibi totalitas; dicendum, quod totalitas, quae ponitur in aeternitate, non attenditur secundum quantitatem molis, sed secundum quantitatem virtutis, in qua simul stat ratio magnitudinis et immensitatis cum perfectione simplicitatis; et ideo non sequitur, quod ubi est totalitas, ibi divisibilitas; non enim habet esse verum nisi de hoc toto, quod est vere quantum, in quo, quia totalitas dicit veram quantitatem, necessario ponit partem et partem. — Vel possit dici, quod totum simul dicitur ibi potius secundum rationem perfectionis quam secundum rationem distributionis in partes alicuius totius integralis [26].

10. Ad illud quod obiicitur, quod nusquam est reperire continuitatem extensionis sine partibilitate; dicendum, quod non est simile: quia extensio semper dicit partem extra partem, ac per hoc corporeitatem, quantitatem et partibilitatem [27]; duratio autem dicit esse non intercisum, quod quidem non solum reperitur in compositis, verum etiam in simplicibus.

11. Ad illud quod obiicitur, quod aeternitas dicit simultatem; dicendum, quod simultas non dicitur ibi per positionem condurationis et coëxistentiae diversorum durabilium, sed potius per privationem successionis in continuitate rei durantis; unde tota simul dicitur aeternitas, quia in ea nihil alteri prorsus succedit, non propter hoc, quod in ea diversa et varia simul existant. Unde simultas nihil aliud dicit quam praesentialitatem summam et simplicem et indivisam, et haec nullam dicit diversitatem intrinsecam [28].

---

[25] Alan. ab Insulis, *Théolog. Regul.*, regul. 7 : «Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam». Infra post *nec ponit* supple : aeternitas.

[26] Vide Arist., V *Metaph.*, text. 30 s. (IV, c. 25 s.).—Cf. supra, q. 4, a. 1 in corp. et ad 2.

[27] Cf. Arist., *De praedicam.*, c. *De quanto.*

[28] Eodem modo exponit ipse Boeth., V *De consol.*, prosa 6.

asemeja a una circunferencia inteligible, que carece de principio y de fin, por ser simultánea se asemeja a la simplicidad e indivisión del centro. Estas dos propiedades se atribuyen a la vez al ser divino, que simultáneamente es simple e infinito; por tanto, dentro de la eternidad se admite la circularidad, y no se le atribuye posterioridad alguna ni respecto de lo recto ni respecto del centro. — Por esto mismo es patente la respuesta a lo que se objeta tomado del tiempo, que desempeña función de centro respecto de la interminable eternidad. En efecto, como el precedente, también este argumento arranca de base insuficiente, porque considera la eternidad solamente en cuanto medida del ser inmenso, debiendo además ser considerada como medida que es también de lo simple e indivisible, propiedades que en manera alguna pueden hallarse en la medida del tiempo.

9. A lo que se objeta que donde hay eternidad hay totalidad, hase de decir que la totalidad que se atribuye a la eternidad no se refiere a la totalidad tomada en el sentido de cantidad de mole, sino de cantidad de virtud, en la que son simultáneas la magnitud y la inmensidad con la perfecta simplicidad; por lo que no se sigue que donde haya totalidad haya también divisibilidad; pues esto no es verdad sino referido al todo que es cuantitativo, en el cual, por incluir esta totalidad verdadera cuantidad, necesariamente supone partes diversas. — Puede también decirse que "todo simultáneamente" se dice allí más bien en el sentido de perfección que de distribución en partes de algún todo integral.

10. A lo que se objeta que nunca puede hallarse extensión continua sin divisibilidad, hase de decir que no hay semejanza, porque la extensión siempre incluye parte fuera de parte, y por consiguiente corporeidad, cantidad y divisibilidad; mas la duración indica ser no dividido, lo que no sólo se halla en los seres compuestos, mas también en los simples.

11. A lo que se objeta que donde hay eternidad hay simultaneidad, hase de decir que la simultaneidad no se incluye en la eternidad por posición de conduración y coexistencia de diversos durables, sino antes bien por privación de la sucesión en la continuidad del ser que dura; de donde defínese la eternidad como total y simultánea, porque en ella ninguna cosa en absoluto sucede a otra, mas no porque en ella simultáneamente existan cosas varias y diversas. De donde la simultaneidad no indica otra cosa que la presencia suma, simple e indivisa, la cual no implica diversidad alguna intrínseca.

12. Ad illud quod obiicitur, quodsi idem est in Deo esse, fore et fuisse, quod creatura, sicut commetitur se suo modo divino fore, sic et divino fuisse; dicendum, quod non est simile, nec unum ex altero inferri debet. Et ratio huius est, quia, licet in Deo idem sit carere principio et carere fine, in creatura tamen multum differt. Num creaturae, cum sit de nihilo, essentiale est habere principium et inceptionem; non habere autem finem et terminationm non repugnat naturae creatae; ne eius oppositum est sibi essentiale, pro eo quod appetitus creaturae est ad contraria [29]. Et propter hoc non sequitur, quodsi possit assimilari Deo secundum id quod est fore, quod similiter secundum id quod est fuisse. Sicut enim non sequitur: idem est in Deo iustitia et immensitas; sed creatura potest assimilari Deo secundum quod iustus: ergo secundum quod immensus; sic etiam non concludit nec infert modus argumentandi praedictus.

13. Ad illud quod obiicitur, quod aeternitas aut addit aliquid supra nunc aeternitatis, aut nihil; dicendum, quod cum in aeternitate sit simultas et interminabilitas, sive simplicitas et immensitas; nunc aeternitatis nominat illam durationem quantum ad simplicen simultatem, aeternitas vero quantum ad interminabilem. Sicut ergo immensitas interminabilis supra indivisibilitatem divinae simplicitatis et simultatis secundum rem nihil quidem addit, sed solum secundum rationem intelligendi; sic et aeternitas supra nunc aeternitatis. Et sicut non sequitur, quod creatura capit Deum simplicissimum: ergo capit Deum ut immensum; sic non sequitur, quodsi aliquid coëxistit cum nunc aeternitatis, quod coëxistat cum aeternitate interminabili. His enim, quae in Deo idem sunt, correspondet in creatura varia et diversa, sicut patet in bonitate et sapientia, in iustitia et misericordia, secundum quod praetractum est supra [30].

14. Ad illud quod obiicitur, quod licet punctus sit principium et medium et terminus extensionis, impossibile est intra ipsum intelligere extensionem; dicendum, quod non est simile: quia, licet punctus sit principium extensionis, non tamen est tota extensionis essentia nec etiam pars constitutiva; nunc autem est tota essentia durationis, non solum in aeternis et aeviternis, verum etiam in duratione temporis. Et ratio huius est: quia extensio habet omnes partes simul, et quia "punctus est substantia posita" [31], unde necessario

---

[29] Sensus videtur esse, quod non hac ratione, quia appetitus creaturae tendit ad esse, incorruptibilitas sit creaturae essentialis. Hoc explicatur II *Sent.*, d. 37, a. 1, q. 2 ad 5, et I *Sent.*, d. 8, p. 1, a. 2, q. 2 ad 7, 8.

[30] Quaest. 3, a. 1 in corp. et ad 6 ss.

[31] Arist., I *Poster.*, c. 23 (c. 27); I *De anima*, tex. 68 (c. 4), et V *Metaph.*, text. 12 (IV, c. 6).

12. A lo que se objeta que si en Dios se identifican el presente, el pretérito y el futuro, la criatura, que es conmensurada a su modo al futuro divino, debe serlo igualmente al divino pretérito, hase de decir que no hay paridad, ni una conclusión debe inferirse de la otra. La razón de esto está en que, aunque en Dios sean idénticos el carecer de principio y el carecer de fin, en la criatura difieren mucho. Pues a las criaturas, que son producidas de la nada, les es esencial el tener principio y comienzo; mas el no tener fin y término no repugna a la naturaleza creada; ni su opuesto le es esencial, porque el apetito de la criatura tiende a lo contrario. Por lo cual no se sigue que, si la criatura puede ser semejante a Dios en cuanto es futuro, se le asemeje también en cuanto es presente. Por lo cual, como no hay consecuencia en este raciocinio: en Dios se identifican la justicia y la inmensidad; mas la criatura puede asemejarse a Dios en cuanto es justo: luego también en cuanto es inmenso; tampoco es concluyente la sobredicha manera de argüir.

13. A lo que se objeta que la eternidad o algo añade sobre el "ahora" eterno o nada añade, hase de decir que, como en la eternidad hay juntamente simultaneidad e interminabilidad, o simplicidad e inmensidad, el "ahora" eterno significa aquella duración en cuanto a la simple simultaneidad, mas la eternidad en cuanto a la interminable inmensidad. Pues así como la inmensidad interminable nada en la realidad añade sobre la indivisibilidad de la divina simplicidad y simultaneidad, sino sólo según el modo de entender, de la misma manera la eternidad sobre el "ahora" eterno. Y así como no se sigue, de que la criatura comprenda a Dios simplicísimo, que lo comprenda también como inmenso, tampoco se sigue que si alguna cosa coexiste con el "ahora" eterno, que coexista también con la eternidad interminable. A lo que en Dios es idéntico corresponde en la criatura variedad y diversidad, como aparece en la bondad y sabiduría, en la justicia y misericordia, según se ha tocado más arriba.

14. A lo que se objeta que, aunque el punto sea el principio, el medio y el término de la extensión, es, sin embargo, imposible concebir a ésta encerrada en aquél, hase de decir que no hay paridad; porque, aunque el punto sea el principio de la extensión, no es, sin embargo, su esencia ni parte constitutiva de la misma; mas el "ahora" es toda la esencia de la duración, no sólo de la eterna y eviterna, mas también de la temporal. La razón de esto se halla en que la extensión tiene todas sus partes simultáneamente, y el "punto es la substancia puesta", que necesariamente in-

dicit situm in materia; et ideo, cum sit indivisibile, non potest esse totius divisibilis essentia nec pars constitutiva, cum quaelibet pars continui sit continua. Secus autem est de duratione, quia de ipsa nunquam est nisi praesens et indivisibile, etiam in duratione successiva. Et ideo non est mirum, si in nunc claudi potest essentia durationis et potissime illius, in qua non differt essentia et esse, sicut est in aeternitate.

15-16. Ad illud quod obiicitur, quod eadem mensura mensuratur divinum esse et posse et scire et praescire; dicendum, quod verum est ratione principalis significati, non autem est verum ratione connotati. — Et per hoc patet responsio ad sequens, quod obiicitur de creatione; nam actus intrinsecus est aeternus, sicut et substantia; effectus vero temporalis, quia creatura [32].

17. Ad illud quod obiicitur, quod mundum esse futurum fuit verum ante mundi constitutionem; dicendum, quod illa propositio, licet sit una, implicat tamen in se duplicem veritatem. Si enim dicatur mundus esse futurus, antequam mundus fieret; hoc non est verum, nisi quia mundus aliquo modo habet esse in sua causa; et quantum ad hoc illud dictum est verum veritate aeterna. Rursus, ad hoc non sufficit, quod mundus habeat esse solum in causa, immo oportet ad hoc, quod propositio sit vera, quod aliquando habeat esse extra; et quia illud esse nondum, antequam mundus fieret, erat creatum, sed creandum: hinc est, quod quantum ad hoc non erat verum veritate creata, sed creanda. Et quia, cum res incipit esse creata, tunc desinit esse creanda: hinc est, quod propositio illa, quae significabat sententiam veram ab aeterno, desinit esse vera, non propter terminationem in aeternitate, sed propter inchoationem in tempore, quia cum aeterno intelligi debat aliquod temporale [33]. — Et per hoc patet responsio ad praehabitam quaestionem.

ARTICULUS II

Utrum simul stent trinitas et aeternitas

Deinde quaeritur, utrum simul stent trinitas et aeternitas. Et quod sint incompossibiles, videtur sic.

1. Ubicumque est aeternitas, est omnimoda simultas [1];

[32] Cf. I *Sent.*, d. 7, qq. 3 et 4.

[33] Vide I *Sent.*, d. 30, q. 1 ss.; d. 39, a. 2, q. 2, et d. 41, a. 2, q. 2 et dub. 4.

[1] Ex definitione aeternitatis a Boethio data.—Haec quaestio tangitur I *Sent.*, d. 9, q. 3.

cluye situación en la materia; por tanto, siendo indivisible, no puede ser la esencia de un todo divisible, ni parte suya constitutiva, porque cualquier parte del continuo es a su vez continua. Pero diverso es el modo de ser de la duración, porque ésta nunca tiene otra realidad que la del presente indivisible, aun en la duración sucesiva. No es, por tanto, de admirar que en el "ahora" pueda encerrarse la esencia de la duración, especialmente de aquella en la que no difiere la esencia del ser, como ocurre en la eternidad.

15-16. A lo que se objeta que por la misma medida se miden el ser divino que su potencia, su ciencia y su presciencia, hase de decir que es verdad atendiendo al significado principal; mas no lo es si se atiende al significado connotado. — Por lo mismo es patente la respuesta a la siguiente objeción, que se toma de la creación; pues la acción intrínseca es eterna, como también la substancia; mas el efecto es temporal, como criatura que es.

17. A lo que se objeta que fué verdad antes de la creación del mundo que éste había de ser creado, hase de decir que esta proposición, aun siendo una, encierra, sin embargo, doble verdad. Pues si se dice que el mundo ha de ser creado, antes de serlo, tal proposición no es verdadera sino porque el mundo tiene alguna realidad en su causa; y en este sentido tal proposición es verdadera con verdad eterna. Además, no basta para ello que el mundo tenga alguna realidad en su causa tan sólo, sino que es necesario además, para que la proposición sea verdadera, que alguna vez la tenga fuera de la causa, y porque aquel ser antes de la creación no había sido todavía creado, sino que había de crearse, de ahí es que en este sentido no es la proposición verdadera con verdad creada, sino tan sólo con verdad que había de crearse. Y porque una cosa, cuando comienza a ser creada, entonces deja de pertenecer a las que han de crearse, de ahí que aquella proposición, que designaba una sentencia verdadera *ab aeterno*, deja de ser verdadera, no a causa de su terminación en la eternidad, sino de su comienzo en el tiempo, pues juntamente con lo eterno debe entenderse algo temporal. — Por todo lo dicho es patente la respuesta a la debatida cuestión.

ARTICULO II

Si pueden coexistir la Trinidad y la eternidad

En segundo lugar se inquiere si pueden coexistir la trinidad y la eternidad. Y parece que son incompatibles.

1. Donde hay eternidad, hay omnímoda simultaneidad;

ubi autem omnimoda simultas, ibi nullus ordo; ubi nullus ordo, nulla est emanatio; ubi non est emanatio, non potest esse personalis plurificatio: ergo a primo, si in divino esse est summa et vera aeternitas, impossibile est, quod sit vera trinitas sive personarum pluralitas.

2. Item, "causa est cuius esse sequitur aliud" [2], scilicet effectus; sed constat, quod effectus sequitur causam, non ratione diversitatis, quia haec possunt esse simul: ergo ratione productionis. Ubi ergo est productio, ibi est antecessio et consecutio; sed ubi haec sunt, non est vera aeternitas: ergo etc.

3. Item, si tres personae sunt in Trinitate, aut sunt aeque primae, aut non sunt aeque primae. Si aeque primae: ergo non est una ab alia, ac per hoc non possunt esse in eadem natura. Si vero non sunt aeque primae: ergo nec simpliciter et aequaliter coaeternae; ergo idem quod prius.

4. Item omnis corruptio necessario ponit terminum finalem [3], ergo omnis productio vel emanatio initialem; sed non potest esse trinitas sine emanatione sive productione; ergo nec sine alicuius inchoatione. Sed hoc non potest stare cum aeternitate: ergo etc.

5. Item, aeternitas est duratio interminabilis [4]: ergo si in divinis est trinitas aeterna, ergo et interminabilis personarum productio sive emanatio; sed productio sive emanatio interminata nunquam est perfecta, quia nunquam est in productum esse: aut ergo trinitas non est perfecta, aut non est aeterna.

6. Item, in Deo idem est omnino esse et durare, ergo idem est habere principium essendi et durandi; sed non potest esse vera trinitas, quin aliqua persona habeat ibi principium existendi per productionem: ergo non potest esse, quin habeat principium durandi. Sed hoc non compatitur aeternitatem [5]: ergo etc.

7. Item, non est maioris virtutis nec actualitatis persona quam essentia; sed divina essentia non potest producere aliam essentiam sibi coaeternam: ergo nec persona per-

---

[2] De hac definitione causae cf. Arist., II *Phys.*, text. 37 (c. 3), ubi ait: «Operantes quidem (causae) et singulares simul sunt et non sunt cum iis, quorum sunt causae». Cf. etiam II *Metaph.*, text. 6 s. (I brevior, c. 2); V *Metaph.*, text. 2-4 (IV, c. 2). Cf. etiam Avicenna, *Metaph.*, tr. 4, c. 1.

[3] Arist. dicit V *Phys.*, text. 7 (c. 1), quod mutatio «ex subiecto in non subiectum corruptio est: simpliciter quidem, quae ex substantia ad ipsum non-esse etc. (et generatio ex non-subiecto in subiectum)».

[4] Ut insinuat definitio aeternitatis a Boethio data.

[5] Richard a. S. Vict., II *De Trin.*, c. 4: «Sempiternum namque esse videtur quod caret initio et fine; aeternum quod caret utroque et omni mutabilitate; et quamvis forsitan neutrum sine altero invenitur, recte tamen... distinguitur».

donde hay omnímoda simultaneidad, no hay orden; donde no hay orden, no hay emanación; donde no hay emanación, no puede haber plurificación personal; luego, si en el ser divino hay suma y verdadera eternidad, es imposible que haya verdadera trinidad o pluralidad de personas.

2. Además, "causa es aquello de cuyo ser se sigue otra cosa", a saber, el efecto; mas consta que el efecto sigue a la causa, no por diversidad, pues ambos pueden coexistir: luego por razón de la emanación. Luego donde hay producción, hay antecedente y consiguiente; mas donde todo esto existe, no se da verdadera eternidad; luego etc.

3. Además, si tres son las personas en la Trinidad, o son igualmente primeras o no lo son. Si son igualmente primeras, no procede una de otra, y por tanto no pueden coexistir en la misma naturaleza. Mas si no son igualmente primeras, no son simple e igualmente coeternas; de donde se sigue la misma conclusión que en la anterior.

4. Además, toda corrupción necesariamente supone un término final, luego toda producción o emanación supone un término inicial; mas como la trinidad no puede concebirse sin emanación o producción, luego tampoco sin término inicial; mas esto es incompatible con la eternidad; luego etc.

5. Además, la eternidad es una duración interminable, y si en la divinidad hay trinidad eterna, también hay interminable producción o emanación de personas; mas la producción o emanación no terminada nunca es perfecta, porque nunca llega al término de la producción; luego la trinidad o no es perfecta o no es eterna.

6. Además, en Dios son absolutamente idénticos el ser y el perdurar; luego es una misma cosa tener el principio del ser y el de la duración; mas no puede existir verdadera trinidad sin que alguna persona tenga el principio de su existencia por producción; luego no puede existir sin que tenga asimismo principio de duración. Mas esto no puede conciliarse con la eternidad; luego etc.

7. Además, la persona no es de mayor potencia ni actualidad que la esencia; mas la esencia divina no puede producir otra esencia coeterna a sí misma, y por lo mismo ni

sonam; aut ergo in divina essentia non est personarum trinitas, aut non est ibi summa aeternitas.

8. Item, omne ens aut est creatum, aut increatum; similiter omne ens aut est a se, aut ab alio; sed omne creatum est ens ab alio: ergo omne increatum est ens a se ipso. Sed omne aeternum est increatum: ergo omne aeternum est a se ipso, nihil igitur aeternum, quod sit ab alio. Sed non potest esse trinitas, quin aliqua persona ab aliqua procedat: ergo ubi est trinitas, non est aeternitas.

9. Item, quotiescumque aliqua virtus, sive finita sive infinita, secundum omnem potentiae suae totalitatem exserit se in aliquem actum, impossibile est, quod simul et semel exserat se in alium; sed virtus paterna in generando omnino exserit totius suae virtutis immensitatem, cum tantus sit Filius, quantus est Pater: ergo simul et semel non potest aliam personam producere. Si ergo tertiam producit, hoc erit vel ante vel post; sed hoc non est in omnimoda aeternitate: aut igitur in divinis non est trinitas, aut non est vera aeternitas.

10. Item, ubicumque est productio, ibi est acceptio ab alio; sed nihil accipit quod iam habet: ergo si Filius producitur a Patre, accipit esse a Patre: ergo illud esse prius non habebat. Sed quod accipit esse prius non habitum accipit durandi initium; et nihil tale est aeternum: ergo non stat simul aeternitas cum productione, ergo nec cum trinitate.

11. Item, aeternitas dicit praesens; unde aeternum est semper praesens secundum suam propriam rationem; sed emanationes in divinis, et maxime generatio proprie insinuatur per praeteritum quam per praesens, quia melius dicitur semper genitus, semper natus, quam dicatur generari et nasci [6]: ergo videtur, quod haec duo simul stare non possint. Si igitur non potest esse trinitas sine vera productione, non ergo simul stare cum aeternitate.

[CONTRA:]

Sed contra hoc sunt auctoritates innumerabiles tam in veteri quam in nova lege [7]; sed ratione ostenditur.

1. "Relativa enim sunt simul natura" [8]; Pater et Filius sunt vere relativa, et Spirator et Spiritus: ergo simul na-

[6] Gregor., XXIX *Moral.*, c. 1, n. 1: «Dicamus verius semper natus; non autem possumus dicere semper nascitur, ne imperfectus videatur». Cf. I *Sent.*, lit. Magistri, d. 9, c. 4.
[7] Cf. supra, q. 1, a. 2, et I *Sent.*, lit. Magistri, d. 2, cc. 4 et 5.
[8] Arist., *De praedicam.*, c. *De his quae ad aliquid.*

la persona a otra persona; luego o en la divina esencia no se da trinidad de personas o no se da eternidad suma.

8. Además, todo ser o es creado o increado; de igual modo, todo ser o és por sí o por otro; es así que todo lo creado existe por otro; luego todo lo increado existe por sí mismo. Mas todo lo eterno es increado; luego todo lo eterno existe por sí mismo, pues que nada eterno existe por otro. Pero no puede existir trinidad sin que alguna persona proceda de otra; luego donde hay trinidad no hay eternidad.

9. Además, cuantas veces alguna virtud, ya finita, ya infinita, se ejercita en algún acto según la totalidad de su potencia, es imposible que a un mismo tiempo y en un solo acto se ejercite en otro distinto; mas la virtud del Padre al engendrar ejercita absolutamente la inmensidad de su poder, ya que el Hijo es tanto cuanto es el Padre; luego a un mismo tiempo y en un solo acto no puede producir otra persona. Si produce una tercera, será antes o después; mas esto no puede darse en la omnímoda eternidad; por lo que en la divinidad o no hay trinidad o no hay eternidad verdadera.

10. Además, dondequiera que se da producción, se recibe la existencia de otro; mas nadie recibe lo que ya posee; luego si el Hijo es producido por el Padre, recibe el ser del Padre; luego antes no poseía este ser. Mas el que recibe el ser que antes no tenía, recibe el principio de su duración; lo que no puede acaecer en la eternidad; luego no puede coexistir la eternidad con la producción ni con la trinidad.

11. Además, la eternidad expresa lo presente; por lo que lo eterno según su propia razón expresa siempre lo que es presente; mas las emanaciones divinas, principalmente la generación, propiamente se expresa por pretérito más bien que por presente, porque con mayor propiedad se dice que siempre es engendrado, siempre nacido, que se dice siempre engendrarse y nacer; luego parece que estas dos cosas no pueden coexistir. Si, pues, la trinidad no puede concebirse sin verdadera producción, síguese que no puede coexistir con la eternidad.

[POR EL CONTRARIO:]

Mas contra esto existen innumerables autoridades tanto en la antigua como en la nueva Ley; y se demuestra por la razón.

1. "Los términos relativos existen naturalmente al mismo tiempo"; el Padre y el Hijo son realmente términos re-

tura: si ergo aliqua persona est aeterna; cum aliae sint simul natura, necesse est, omnes esse aeternas. Et quod hoc sequatur, manifestum est, quia in Deo relatio non potest esse accidens nec aliunde adveniens propter summam simplicitatem: necesse est ergo, quod habeant omnimodam simultatem.

2. Item, mens paterna simul fuit et intellexit, quia suum esse est suum intelligere nec praecedit natura nec duratione aliqua; sed in mente intelligere est verbum ex se sumere: ergo simul fuit et Verbum genuit. Verbum autem non potest esse nisi placitum et amatum [9], ergo et amanti connexum: ergo si divinum intelligere simul stat cum aeternitate, igitur et aeternitas cum trinitate.

3. Item, ad nobilitatem virtutis spectat cito producere; unde quaedam producunt in tempore imperceptibili [10], quaedam subito, quaedam simul duratione, licet posterius natura; et haec omnia est reperire in creatura: si ergo divina virtus est potentissima, omnino superexcedens virtutem creatam; ergo sic potens producere et producet, quod productus simul sit natura cum producente.

4. Item, Pater potest Filio communicare deitatem et omnipotentiam, alioquin non esset Filius; sed deitas est ipsa aeternitas, nec potest esse Deus, nisi sit aeternus: ergo prima persona potest aliis aeternitatem communicare: ergo trinitas et aeternitas simul possunt stare.

5. Item, potentior est lux increata ad producendum suum splendorem quam lux creata; sed lux creata nunquam est sine splendore, ergo nec lux increata: ergo si splendor est persona producta, patet etc.

6. Item, trinitas simul stat cum immensitate, et immensitas necessario ponit aeternitatem [11]: ergo a primo, vera et perfecta trinitas simul est, ubi est vera et perfecta aeternitas: ergo non habent aliquam repugnantiam.

7. Item, trinitas simul stat cum summa aequalitate [12]; sed aequalitas est non tantum secundum virtutem, sed etiam secundum durationem, in qua nihil aequari potest aeterno,

---

[9] Secundum August., IX *De Trin.*, cc. 10 et 11, n. 15 s. Vide *Quaest. de scientia Christi*, q. 6 in corp.
[10] Arist., IV *Phys.*, tex. 127 (c. 14): «Repente autem (est), quod in insensibili tempore propter parvitatem remotum est».
[11] Vide supra, q. 4, a. 2, et hic, a. 1.
[12] Vide supra, q. 2, a. 2, fundam. 10.

lativos, y lo son igualmente el Espirador y el Espíritu; luego por su naturaleza existen al mismo tiempo; luego si alguna de las personas es eterna, debiendo coexistir las demás al mismo tiempo por su naturaleza, es necesario que todas sean eternas. Y que esta consecuencia sea legítima se ve claramente, porque en Dios la relación ni puede ser accidente ni tampoco provenir de otro ser distinto de él mismo, por su simplicidad suma; es, por consiguiente, necesario que las tres personas sean absolutamente simultáneas.

2. Además, el entendimiento del Padre existió y conoció simultáneamente, porque su ser es su entender, ni precede por su naturaleza ni por duración alguna; mas entender es engendrar de sí mismo un Verbo; luego simultáneamente existió y engendró al Verbo. Pero el Verbo necesariamente debe ser querido y amado, y por lo mismo debe estar unido al amante; luego si el acto de conocer en Dios existe desde toda la eternidad, necesariamente la eternidad coexiste con la trinidad.

3. Además, es propio de la perfección de una potencia el producir actos lo antes posible: de donde algunas potencias los producen en un tiempo imperceptible, otras en un instante, otras, finalmente, en cuanto a su duración, al mismo tiempo; en cuanto a su naturaleza, con posterioridad; y todo esto podemos verlo en las criaturas; si, pues, la virtud divina es potentísima y sobrepuja absolutamente a toda potencia creada, será capaz de producir y producirá de hecho con tal perfección, que el término de la producción exista al mismo tiempo que el producente.

4. Además, el Padre puede comunicar al Hijo la divinidad y la omnipotencia, pues de otro modo no sería Hijo; mas la divinidad es la misma eternidad, pues no puede existir Dios sin que sea eterno; luego la primera persona puede comunicar a las demás la eternidad, y, por consiguiente, la trinidad y la eternidad pueden coexistir.

5. Además, la luz increada es más potente para producir su resplandor que la luz creada; ahora bien, la luz creada no existe nunca sin resplandor, luego tampoco la luz increada; luego si el resplandor es la persona producida, aparece manifiesto que etc.

6. Además, la trinidad coexiste con la inmensidad, y la inmensidad incluye necesariamente la eternidad; luego con mayor razón la verdadera y perfecta trinidad coexiste con la verdadera y perfecta eternidad; luego no hay entre ellas repugnancia alguna.

7. Además, la trinidad coexiste con la suma igualdad; mas esta igualdad es no sólo de poder, sino también de duración, en la cual nada puede igualarse a lo eterno, si no

nisi sit illi coaeternum: si ergo stat cum summa aequalitate, ergo et cum aeternitate.

8. Item, ubicumque idem est potentia et actus, si potentia potest esse aeterna, et actus, maxime cum nihil connotetur extrinsecum nec creatum; sed in persona Patris idem est posse generare et generare; similiter verum est de potentia spirandi: si ergo necessarium est, Patrem aeternaliter potuisse generare, ergo necessario ponitur aeternaliter genuisse [13].

9. Item, ubi idem prorsus est esse et referri, necessarium est illis eadem mensura mensurari; sed idem prorsus est in Patre esse et referri ad Filium, et e converso, quia nulla est ibi compositio [14]: si igitur esse est aeternum, ergo et respectus mutuus personarum.

10. Item, in imagine creata simul sunt essentia et potentia, et quaelibet trium potentiarum est alteri coaeva, sicut manifeste patet in anima: ergo cum maior sit convenientia inter divinas personas, multo fortius una erit alteri coaeterna — sicut enim se habet perpetuitas ad imaginem, sic aeternitas ad trinitatem creatricem; unde "ex perpetuitate rerum manifeste ostenditur Conditor aeternus" [15]—: ergo ex perpetuitate imaginis infertur et ostenditur aeternitas trinitatis.

CONCLUSIO

Trinitas personarum necessario simul stat cum aeternitate

RESPONDEO:

Dicendum, quod trinitas et aeternitas necessario simul stant; et hoc quidem colligitur ex parte conditionum essentialium et ex parte emanationum originalium et ex parte relationum personalium.

Ex parte, inquam, conditionum essentialium: quia trinitas stat cum summa essentiae unitate, simplicitate et immensitate, sicut in praecedentibus [16] ostensum est; unde divinae personae habent esse unum, simplicissimum et immensum; aeternitas autem respicit ipsum esse, quod in tri-

[13] Arist., III *Phys.*, text. 32 (c. 4): «Posse enim ab ipso esse nihil differt in perpetuis».

[14] Cf. supra, q. 3, a. 2.

[15] Sicut dicitur I *Sent.*, lit. Magistri, d. 3, c. 1, posito *creaturarum intelligitur* pro *rerum manifeste ostenditur*. Expositionem huius verbi vide ibid. *Comment.*, p. 1, dub. 2.

[16] Quaest. 2, 3 et 4.

es coeterno con él; si, pues, la trinidad coexiste con la suma igualdad, coexiste también con la eternidad.

8. Además, siempre que la potencia y el acto se identifican, si la potencia puede ser eterna, también lo será el acto, máxime no connotando nada extrínseco ni creado; ahora bien, en la persona del Padre son idénticas la potencia de engendrar y su acto; y lo mismo debemos decir de su potencia de espirar; mas siendo necesario que el Padre posea eternamente la potencia de engendrar, preciso es también admitir que eternamente ha engendrado.

9. Además, cuando son absolutamente iguales la esencia y la relación, es consiguiente atribuirles la misma medida; mas en el Padre son idénticas su esencia y su relación al Hijo, y viceversa, porque en Dios no hay composición alguna; luego si su esencia es eterna, también lo serán las relaciones mutuas de las personas.

10. Además, en la imagen creada existen juntamente la esencia y la potencia, y cada una de las tres potencias existe al mismo tiempo que las otras, como aparece claro en el alma humana; luego, siendo mayor la conveniencia entre las divinas personas, con mayor razón cada una de ellas será coeterna con las otras — pues así como se relaciona la perpetuidad con la imagen, así la eternidad con la trinidad creadora; de aquí el principio "en la perpetuidad de las cosas se nos manifiesta claramente el Creador eterno" —; luego de la perpetuidad de la imagen se deduce manifiestamente la eternidad de la trinidad.

CONCLUSION

La trinidad de personas necesariamente existe junto con la eternidad

RESPONDO:

Hase de decir que la trinidad y la eternidad existen por necesidad simultáneamente, lo que se deduce de las propiedades esenciales, de las emanaciones originarias y de las relaciones personales.

Por razón de las propiedades esenciales: porque la trinidad coexiste con la suma unidad, simplicidad e inmensidad de la esencia, como arriba queda demostrado; por lo cual el ser de las divinas personas es uno, simplicísimo e inmenso; mas la eternidad se refiere a la esencia, que en la

nitate nec habet numerari nec componi nec limitari; restat igitur, ut in tribus personis sit aeternitas vera propter immensitatem, sit aeternitas summa propter omnimodam simplicitatem, sit aeternitas unica propter essentiae unitatem; non igitur aeternitas excludit trinitatem, quia trinitas necessario includit aeternitatem.

Ex parte etiam emanationum originalium idem ipsum colligitur, tum ratione producentis, tum ratione producti, tum ratione modi producendi. Producens enim est in omnimoda virtutis actualitate propter summam perfectionem; productus vero in omnimoda aequalitate propter summam assimilationem; productio vero in omnimoda necessitate propter naturalem diffusionem sive communicationem. Si igitur persona producens est aeterna, necesse est, ut aeternus sit producendi actus et ipse productus et producendi modus. Patet igitur, quod aeternitas et trinitas non solum non repugnant, sed mirabiliter consonant et necessario simul stant.

Ex parte vero relationum personalium hoc ipsum colligitur. Nam personae divinae suis relationibus distinguuntur, relationibus, inquam, non extrinsecis, sed intrinsecis; non adventitiis, sed mansivis; non diminutis, sed completissimis [17]. Quoniam autem relatio intrinseca, non adventitia, sed perfecta simul coëxistit cum suo supposito; et relatio et sua correlatio sunt simul natura: necessario huiusmodi relationes ponunt in divinis personis summam simultatem nec introducunt terminabilitatem, quia stant cum summa infinitate. Quoniam ergo ad aeternitatem nihil plus requiritur quam simultas cum omnimoda interminabilitate et summa interminabilitas cum omnimoda simultate; necessario simul stant trinitas cum aeternitate, et aeternitas cum trinitate, quia trinitas non excludit, sed includit aeternitatem. Unde Augustinus, undecimo *De civitate Dei*, capitulo vigesimo octavo [18]: "Deus, ad cuius imaginem sumus creati, est vera aeternitas, aeterna veritas, aeterna et vera caritas; estque ipse aeterna et vera et cara Trinitas". Sicut igitur aeternitas non repugnat caritati et veritati, sic etiam non repugnat trinitati, nec e converso. — Et ideo rationes, quae hoc ostendunt, concedendae sunt.

[17] Cf. I *Sent.*, d. 26, q. 1 ss., et d. 33, q. 1 s.

[18] Textus originalis: «Quoniam igitur homines sumus ad nostri Creatoris imaginem creati, cuius est vera aeternitas... caritas, estque ipsa (alias: ipse) aeterna... cara Trinitas, neque confusa neque separata».

trinidad no tiene número, composición ni límite; se deduce, pues, que en las tres personas se da eternidad verdadera, por la inmensidad; eternidad suma, por la omnímoda simplicidad; eternidad única, por la unidad esencial; la eternidad, por tanto, no excluye la trinidad, porque la trinidad necesariamente la incluye.

Por razón de las emanaciones originarias, bien se considere el producente, bien el término de la producción, bien el modo de producir. En efecto, el producente posee omnímoda actualidad de la potencia por la suma perfección; el producido posee omnímoda igualdad a causa de la suma asimilación; la producción posee omnímoda necesidad en razón de su natural difusión o comunicación. Si, pues, la persona producente es eterna, lo serán también necesariamente el acto de producir, el mismo producto y el modo de producir. Aparece manifiesto que la eternidad y la trinidad no sólo no repugnan, sino que se compaginan admirablemente y por necesidad coexisten.

Por razón de las relaciones personales, se deduce la misma conclusión. Las personas divinas, en efecto, se distinguen por sus relaciones, es decir, por sus relaciones no extrínsecas, sino intrínsecas; no adventicias, sino permanentes; no disminuídas, sino completísimas. Mas como la relación intrínseca no adventicia, sino perfecta, coexiste con su supuesto, y la relación y su correlativo existen por su naturaleza simultáneamente, necesariamente estas relaciones suponen en las divinas personas suma simultaneidad y no introducen limitación alguna, porque existen con la suma infinidad. Ahora bien, como para la eternidad no se requiere sino simultaneidad con omnímoda interminabilidad, y suma interminabilidad con omnímoda simultaneidad, necesariamente la trinidad coexiste con la eternidad, y la eternidad junto con la trinidad, porque la trinidad no excluye, sino que antes bien incluye la eternidad. Por esto San Agustín, en el libro XI *De civitate Dei*, capítulo 18, dice: "Dios, a cuya imagen hemos sido creados, es verdadera eternidad, verdad eterna y caridad eterna y verdadera, y es asimismo la verdadera, la eterna y amada Trinidad." Por consiguiente, así como la eternidad no repugna ni a la caridad ni a la verdad, así tampoco repugna a la trinidad, ni viceversa.— Han de admitirse, por tanto, las razones que esto prueban.

[SOLUTIO OBIECTORUM]

1. Ad illud ergo quod primo obiicitur in contrarium, quod ubi est aeternitas, ibi est omnimoda simultas; dicendum, quod simultas aeternitatis excludit ordinem prioris et posterioris, non tamen ordinem originis. Cum autem dicitur, quod trinitas ponit ordinem, non intelligitur de ordine prioritatis et posterioritatis, sed de ordine originis et emanationis naturalis, iuxta quod dicit Augustinus [19], quod "est ibi ordo, non quo alter prior, alter posterior, sed quo alter ex altero".

2. Ad illud quod obiicitur, quod effectus sequitur causam non ratione diversitatis, sed productionis; dicendum, quod neutrum illorum est tota causa sufficiens et perfecta, sed unum cum alio; ideo enim sequitur causam effectus, quia ab ipsa manat, ita quod ab ipsa differt secundum essentiam; et propter hoc nec ita nobile est, sicut causa, nec aequatur ei in duratione nec in virtute aequalitate omnimoda. Secus autem est in productione divina, ubi producens et qui producitur unam habent essentiam et eandem, ac per hoc aequalitatem omnimodam in duratione pariter et virtute [20].

3. Ad illud quod obiicitur, quod aut personae sunt ibi aeque primae, aut non; dicendum, quod quantum ad privationem prioris et posterioris sunt aeque primae, quantum autem ad ordinem originis non sunt aeque primae [21]. Sed ex hoc non sequitur, quod non sint aequaliter coaeternae, quia, sicut supra ostensum est, nobilitas illarum emanationum perfectissimarum ratione simplicitatis et immensitatis coaeternitatem ponit producentium et productorum.

4. Ad illud quod obiicitur de corruptione, quae ponit terminum finalem; dicendum, quod non est simile: quia corruptio semper dicit defectum et processum a completo ad incompletum; generatio autem non sic: quia quaedam est per eductionem alicuius de potentia in actum et ita ratione incompletionis necessario dicit terminum initialem; quaedam vero est per actualissimam communicationem secundum omnimodam completionem producentis et producti, et eius de quo producitur, et modi secundum quem producitur.

[19] Lib. II *Contra Maximinum Arian.*, c. 14, n. 8: «Verum haec (missio Geniti a Genitore) non est inaequalitas substantiae, sed ordo naturae, non quod alter prior esset altero, sed quod alter esset ex altero». Cf. I *Sent.*, lit. Magistri, d. 20, c. 3 in fine, et ibid. *Comment.*, a. 2, q. 2.

[20] Vide I *Sent.*, d. 20, a. 2, q. 2 ad 1.

[21] Cf. I *Sent.*, d. 20, a. 2, q. 1.

[SOLUCIÓN DE LAS OBJECIONES]

1. A lo que se objeta, pues, en primer lugar en contra: que donde hay eternidad hay omnímoda simultaneidad, hase de decir que la simultaneidad de la eternidad excluye el orden de anterior o posterior, pero no el orden de origen. Al decir, pues, que la trinidad incluye orden, no entendemos del orden de prioridad o posterioridad, sino del orden de origen y emanación natural, según lo que dice San Agustín: que "se da orden no en el sentido de que uno sea anterior y otro posterior, sino en el sentido de que uno procede de otro".

2. A lo que se objeta que el efecto sigue a la causa, no por diversidad, sino por producción, hase de decir que ninguno de ellos es causa total, suficiente y perfecta, sino los dos juntamente. Por eso se dice que el efecto sigue a la causa, porque de ella dimana, de tal modo que se distingue esencialmente de la misma, y, por lo tanto, no es tan perfecto como la causa, ni la iguala en duración ni en poder con igualdad omnímoda. De otro modo, empero, sucede en la producción divina, en la que el producente y el producido poseen una misma esencia, y por lo mismo omnímoda igualdad en duración y poder.

3. A lo que se objeta que las personas en la trinidad o son igualmente primeras o no lo son, hase de decir que en cuanto a la negación de prioridad y posterioridad son igualmente primeras, mas en cuanto al orden de origen no lo son. Pero de esto no se sigue que no sean igualmente coeternas, porque, como arriba queda demostrado, la excelencia de aquellas emanaciones, perfectísimas por razón de su simplicidad e inmensidad, supone la coeternidad de los producentes y de los producidos.

4. A lo que se objeta que toda corrupción necesariamente supone un término final, hase de decir que no hay semejanza, porque la producción supone siempre defecto y tránsito de lo perfecto a lo imperfecto; mas en la generación no sucede lo mismo, porque hay generación por educción de algo de la potencia al acto, y ésta, por su imperfección, supone necesariamente término inicial; la hay también por actualísima comunicación según la absoluta perfección del producente y del producido, de lo que es producido y del modo como es producido. Y esta clase de gene-

Et talis ponitur circa Deum, et haec, quia nullam dicit incompletionem, nullum ponit terminum initialem [22].

5. Ad illud quod obiicitur, quod aeternitas est duratio interminabilis; dicendum, quod terminus productionis dicitur dupliciter: unus principalis, scilicet productum esse, alius coannexus, scilicet iam non produci, et hic coannexus procedit in iis, in quibus differt produci et productum esse. Cum ergo quaeritur, utrum generatio in divinis sit terminata, vel non; dicendum, quod si intelligatur de termino primo modo, terminata est, quia sic generat Filium Pater, quod Filius est genitus; si autem secundo modo, sic non habet veritatem, quia Filius semper est genitus et semper generatur, quia idem est in eo produci et productum esse propter perfectionem simplicitatis et actualitatis summae [23].

6. Ad illud quod obiicitur, quod idem est in Deo esse et durare; dicendum, quod principium durandi dicitur dupliciter: uno modo per durationis productionem et communicationem, alio modo per durationis inchoationem. Si primo modo accipiatur principium, sicut Pater est principium essendi Filio, ita et durandi; sicut enim dat ei esse, sic dat ei semper esse. Si autem intelligatur secundo modo, sic non habet veritatem, nec concludit ratio illa propter diversam principii acceptionem [24].

7. Ad illud quod obiicitur, quod non est maioris virtutis nec actualitatis persona quam essentia; dicendum quod non est simile: quia divina essentia non potest producere aliam essentiam de se ipsa nec de aliqua alia sibi coaeterna et aeque prima; ac per hoc necesse est, quod de nihilo producat: et hinc est, quod necesse est, illam essentiam sic productam habere esse post non-esse, et incipere esse, cum processerit de non-esse in esse. Secus autem est in productione personae a persona: quia persona producens et producta communicant in essentia et natura; ideo non oportet, quod sit ibi inceptio aliqua ratione productionis unius personae ab alia propter essentiam unicam et indivisam.

8. Ad illud quod obiicitur, quod omne ens aut est creatum, aut increatum, similiter omne ens aut est a se ipso, aut ab alio; dicendum, quod esse ab alio dupliciter dicitur: vel ab alio essentialiter, vel ab alio personaliter. Primo modo, accipiendo secundum alietatem essentialem, corres-

[22] Vide I *Sent.*, d. 9, qq. 1 et 3 ad 1.
[23] Cf. I *Sent.*, d. 9, q. 4.
[24] Vide I *Sent.*, d. 9, q. 3 ad 3. Ibid. ad 2 tangitur seq. solut.

ración se aplica a Dios, porque no incluyendo imperfección, no supone término inicial.

5. A lo que se objeta que la eternidad es una duración interminable, hase de decir que el término de la producción es doble: uno principal, o sea el haber sido producido; otro coanejo, o sea no ser producido de nuevo, y esto último existe en aquellos seres en los que se distinguen el ser producido y el término de la producción. Mas al preguntar si la generación en Dios es acabada o no, hase de decir que, si se refiere al término tomado en el primer sentido, la generación está acabada, porque el Padre engendra al Hijo de tal modo que el Hijo es engendrado; mas si se toma el término en el segundo sentido, no es verdad, porque el Hijo siempre es engendrado y siempre se engendra, ya que en él se identifican el ser producido y el término de la producción, debido a la perfección de su simplicidad y actualidad suma.

6. A lo que se objeta que en Dios son absolutamente idénticos el ser y el perdurar, hase de decir que el principio de la duración puede tomarse en dos sentidos: uno por producción y comunicación de la duración, otro por la incoación de la duración. Si el principio se toma en el primer sentido, el Padre es principio no sólo del ser del Hijo, sino también de su duración; pues del mismo modo que le comunica el ser le comunica también la eternidad del mismo ser. Mas si se toma en el segundo sentido, no vale la objeción, ni la razón es concluyente por la diversa acepción del principio.

7. A lo que se objeta que la persona no es de mayor potencia ni actualidad que la esencia, hase de decir que no hay semejanza, porque la esencia divina no puede producir otra esencia, ni de sí misma ni de otra alguna coeterna con ella e igualmente primera; y, por lo mismo, preciso es que la produzca de la nada; por esta misma razón es necesario asimismo que aquella esencia así producida posea el ser después del no-ser y comience a existir, ya que en ella ha habido tránsito del no-ser al ser. Pero no sucede lo mismo cuando una persona procede de otra, porque la persona que produce y la producida poseen una esencia y naturaleza comunes; por eso no es necesario que se dé en tal generación principio alguno por razón de la producción de una persona por otra, siendo así que no se da en ellas sino una esencia única e indivisa.

8. A lo que se objeta que todo ser o es creado o increado; de igual modo, todo ser o es por sí o por otro, hase de decir que el ser por otro se puede tomar en dos sentidos: ser por otro esencialmente o personalmente. En la primera acepción, es decir, según la dependencia esencial, corresponde

pondet alii divisioni, quae est entis per creatum et increatum, quae quidem sunt extrema essentialiter differentia. Secundo modo non correspondet, immo si procedatur ab una ad alteram, fit figura dictionis [25] ex commutatione modi praedicandi, quia quid mutatur in quis; et talis modus praedicandi non tenet in divinis.

9. Ad illud quod obiicitur, quod quando virtus infinita secundum totalitatem suae potentiae exserit se in actum aliquem, non potest simul et semel exire in alium; dicendum, quod illud veritatem habet, quando totaliter se exserit quantum ad virtutem producentem et quantum ad modum producendi; sed tunc assumtio [26] est falsa: quia, licet Pater Filium producat secundum virtutem suam immensam, ipsum tamen generat, non spirat; et ideo secundum alium modum producendi, qui est per spirationem, productio est simul cum Filio alterius personae, pro eo quod illae productiones non sunt repugnantes, sed naturaliter coannexae. Sicut patet in mente, quod actualis consideratio intellectus non impedit, sed potius inducit, quod affectus feratur in bonum cognitum et visum; sic nec generatio Verbi procedentis a mente impedit spirationem amoris complectentis utrumque [27].

10. Ad illud quod obiicitur, quod ubi est productio, ibi est acceptio ab alio; dicendum, quod sicut est productio quaedam, in qua differt produci et productum esse, quaedam, in qua omnino sunt idem; similiter et acceptio duplex: uno modo, in qua differt accipere et accepisse; alia, in qua omnino est idem; prima respondet productioni primae, secunda secundae. De prima habet veritatem quod obiicit, de secunda non; et hoc modo Filius a Patre accipit esse. Semper enim accepit et semper accipit, quia Pater cum semper generat et semper genuit, sicut manifeste colligitur ex praedictis.

11. Ad illud quod obiicitur, quod aeternitas dicit praesens, et generatio melius explicatur per praeteritum; dicendum, quod generatio illa aeterna semper est actualissima et completissima; licet autem actualitas alicuius actus melius exprimatur per praesens, completio et perfectio actus maxime exprimitur per praeteritum. Unde generatio illa aeterna per nullum tempus potest sufficienter explicari, quin immo oportet ad eius expressionem diversis temporibus uti, pro eo quod ipsa est supra omne tempus et in se habet quid-

[25] Cf. Arist., I *Elench.*, c. 3 (c. 4). Vide etiam supra, q. 2, a. 2 ad 7.
[26] Sive minor argumenti (cf. Boeth., I *De syllogismo hypothetico*).
[27] Cf. I *Sent.*, d. 2, q. 4 ad 1 et 2.

a una división, que es la del ser en creado e increado, que forman dos extremos esencialmente diferentes. En la segunda acepción no corresponde; es más, si pasamos de la una a la otra, cometemos una figura de dicción, puesto que cambiamos la significación en la predicación, siendo así que cambiamos la esencia en la persona, y semejante modo de predicación no ha lugar en Dios.

9. A lo que se objeta que cuantas veces alguna virtud, ya finita, ya infinita, se ejercita en algún acto según la totalidad de su potencia, es imposible que a un mismo tiempo y en un solo acto se ejercite en otro distinto, hase de decir que este principio es verdadero cuando se manifiesta totalmente por parte de la potencia que produce y del modo de producir; pero en este caso el argumento es falso, porque, aunque el Padre produzca al Hijo según su poder inmenso, lo engendra, mas no lo espira; y, por lo tanto, según el otro modo de producir, por espiración, al mismo tiempo que del Hijo, se da producción de la otra persona; la razón es porque estas dos producciones no se excluyen entre sí, sino que por su naturaleza van unidas. Y así como vemos en la mente que la consideración actual del entendimiento no impide, antes bien favorece el afecto de la voluntad hacia el bien conocido y amado, del mismo modo, la generación del Verbo, que procede del entendimiento, no impide la espiración del amor, que comprende a ambos.

10. A lo que se objeta que dondequiera que se da producción se recibe la existencia de otro, hase de decir que del mismo modo que hay dos especies de producción: una en la cual se distinguen el ser producido y el término de la misma, y otra en la cual son absolutamente idénticos, así la recepción es también doble: una en la cual difiere el recibir del haber recibido, y otra en la cual se identifican; la primera corresponde a la producción de la primera persona; la segunda, a la de la segunda. Tratándose de la primera recepción, vale la objeción; de la segunda no vale; y de este modo recibe el Hijo el ser del Padre. Pues siempre recibió y siempre recibe, porque el Padre siempre engendra y siempre engendró, como se colige de lo dicho anteriormente.

11. A lo que se objeta que la eternidad expresa lo presente y la generación mejor se explica por pretérito, hase de decir que aquella generación eterna es siempre actualísima y completísima; mas aunque la actualidad de algún acto se exprese con mayor propiedad por presente, la plenitud y perfección del acto se expresan principalmente por pretérito. Por lo que la generación eterna con ningún tiempo puede suficientemente expresarse, antes es preciso para su expresión usar de diversos tiempos, puesto que está por encima de todo tiempo y posee en sí toda la perfección que

quid completionis significari potest per aliquod tempus. Unde ratione completionis competit ei praeteritum, ratione actualitatis competit ei praesens, ratione continuationis et indesitionis competit ei futurum [28]. — Ea vero ratione, qua omnia haec in ipsa unum sunt, per nullum vocabulum sufficienter explicatur: quia non est mirum, si strepitus verborum temporalium non sufficit ad explicandum illius aeternitatis et aeternae generationis silentium quietissimum, quod melius intelligitur, quam dicatur; melius creditur in praesenti, quam intelligatur; melius etiam videbitur in futuro, quam etiam nunc credatur: quia, ut dicit Salvator [29], *haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Iesum Christum;* ad quod nequaquam pervenire possumus, nisi intellectus noster supra variationes temporum et supra nubilositates phantasmatum in libertatem supercaelestis quietis plenius elevetur.

QUAESTIO VI

Utrum trinitas possit stare cum summa immutabilitate

Consequenter quaeritur, utrum possit stare trinitas cum summa immutabilitate; et circa hoc duo quaeruntur.

Primum est, utrum divinum esse sit immutabile.

Secundum, utrum simul stent trinitas et summa immutabilitas.

ARTICULUS I

UTRUM ESSE DIVINUM SIT IMMUTABILE

Circa primum sic proceditur. Quod divinum esse sit immutabile, ostenditur sic:

1. Primo auctoritate, Malachiae tertio [1]: *Ego Deus et non mutor; Glossa:* "Hoc dicit, ne putaretur aliquid muta-

[28] Vide I *Sent.*, d. 8, p. 1, dub 7, et d. 9, dub. 5.

[29] Ioan. 17, 3.—Paulo superius respicitur verbum August., VII *De Trin.*, c. 4, n. 7.

[1] Vers. 6: *Ego enim Dominus et non mutor.—Glossa,* quae *ordinaria* est apud Strabum et Lyranum, est secundum Hieron.—Seq. locus est Ps. 101, 27-28. *Glossa* habetur apud Petr. Lombard. et Lyranum *(interlinearis).* Cassiodor., in hunc loc., ait: «Idem positum est contra illa quae dicta sunt; quoniam, dum illa sint commutabilia, Dominus semper immutabilis perseverat». Cf. August. in hunc loc.—Eadem quaest. solvitur I *Sent.*, d. 8, p. 1, a. 2, q. 1 s.

pueda expresarse con cualquier tiempo. De aquí que por razón de su perfección le convenga el pretérito; por razón de su actualidad, el presente, y por razón de su continuidad e indefectibilidad, el futuro. — Mas la razón por la cual todos estos tiempos son uno, con ninguna palabra humana se expresan suficientemente, porque no es de admirar que la palabra humana no baste para explicar aquel silencio permanente de su eternidad y de su eterna generación, el cual mejor se entiende que se expresa, y mejor podemos en esta vida creerlo que entenderlo; mas en la otra vida lo veremos con mayor perfección que lo creemos al presente; porque, como dice el Salvador, *en esto consiste la vida eterna: en conocerte a ti, solo Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien enviaste;* allí no podemos llegar mientras nuestro entendimiento no se eleve totalmente sobre las variaciones temporales y las nubosidades de los fantasmas a la libertad del reposo sobrecelestial.

CUESTION VI

Si la trinidad puede coexistir con la suma inmutabilidad

A continuación se inquiere si puede la trinidad coexistir con la suma inmutabilidad; y sobre esto se plantean dos cuestiones.

La primera es si el ser divino es inmutable.

La segunda, si coexisten en él la trinidad y la suma inmutabilidad.

ARTICULO I

SI EL SER DIVINO ES INMUTABLE

Sobre la primera se procede de este modo. Que el ser divino es inmutable, se demuestra así:

1. Primeramente por la autoridad, en el tercero de Malaquías: *Yo soy Dios y no me mudo;* la *Glosa:* "Esto lo dice

bilitatis esse in Deo". Psalmo: *Mutabis eos, et mutabuntur, tu autem idem ipse es; Glossa:* "immutabilis".

2. Item, hoc ipso ostenditur ratione sic. Divinum esse est simpliciter et universaliter primum; sed immutabile prius est mutabili, quia mutabile ad immutabile habet reduci [2]: si ergo est universaliter primum et principaliter, ergo universaliter est immutabile.

3. Item, divinum esse est ultimum, ad quod cetera tendunt sicut ad finem summum [3]; sed in fine summo et ultimo cetera quiescunt; in nullo autem possunt cetera quietari, nisi illud sit omnino immutabile in se: ergo idem quod prius.

4. Item, divinum esse, sicut dicunt philosophi [4], et ratio convincit, est simpliciter et omnimode necessarium; omne autem, quod habet aliquam variationem, cadit aliquo modo a necessitate secundum id, secundum quod mutatur: ergo si necessarium est, et immutabile.

5. Item, divinum esse est perfectissimum; nihil autem perfectissimum proficit aut deficit; omne autem, quod mutatur, aut acquirit aliquid, aut perdit [5]: ergo divinum esse nullatenus mutari potest.

6. Item, divinum esse est simplicissimum [6], ergo nihil habet naturae adventitiae; sed in omni, quod mutatur, aut aliquid advenit, aut recedit: ergo non stat mutabilitas cum simplicitate: ergo necesse est, eius oppositum stare: ergo immutabile.

7. Item, divinum esse est immensum; sed omne, quod mutatur, aut mutatur in statum meliorem, aut deteriorem, aut aequalem; immensum autem non potest esse maius nec minus nec habet aliquod aequale: ergo est simpliciter immutabile [7].

8. Item, divinum esse est aeternum, sicut patet ex praecedentibus [8]; in omni autem mutatione est aliquo modo prius et posterius; hoc autem in aeternitate nullo modo potest esse: ergo nulla mutatio; restat igitur, quod sit immutabile omnino.

9. Item, omnis mutatio vel est ad esse, vel ab esse, vel in esse, quia omne, quod mutatur, vel esse accipit, vel esse

---

[2] Cf. VIII *Phys.*, text. 33 ss. (c. 5), et XII *Metaph.*, text. 35 ss. (XI, c. 7).

[3] Vide Boeth., *De hebdomadibus*, sive *Quomodo substantiae in eo, quod sint, bonae sint* etc.; Arist., XII *Metaph.*, text. 52 (XI, c. 10).

[4] Cf. Avicenna, *Metaph.*, tr. 1, c. 8, et tr. 8, c. 4 ss.; Algazel, I *Philos.*, tr. 2, c. *De esse possibili et esse debitum*.

[5] Arist., VI *Phys.*, text. 40 (c. 5), docet, quod aliquid mutari non possit, nisi a statu suo discedat seu ipsum relinquat.

[6] Ut probatum est supra, q. 3, a. 1.

[7] Hoc arg. insinuat Richard. a S. Vict., II *De Trin.*, c. 3.—Maior ostensa est supra, q. 4, a. 1.

[8] Quaest. 5, a. 1.

para que nadie piense que hay en Dios alguna mutabilidad". En el Salmo: *Los mudarás y serán mudados, mas tú el mismo eres;* la *Glosa:* "inmutable".

2. Además, lo mismo se demuestra por la razón de este modo. El ser divino es simple y universalmente primero; mas el ser inmutable es anterior al mutable, porque el mutable debe reducirse al inmutable; si, pues, es universal y principalmente primero, es universalmente inmutable.

3. Además, el ser divino es el último, al cual tienden todos los demás como a su fin sumo; mas en el fin sumo y último los demás seres reposan; y en ninguno pueden los demás descansar sino en aquel que es en sí mismo totalmente inmutable; luego la misma conclusión que antes.

4. Además, el ser divino, como dicen los filósofos y lo prueba la razón, es simple y omnímodamente necesario; mas todo lo que varía decae de la necesidad, al menos respecto de aquello en que varía; luego el ser divino de ninguna manera puede cambiar.

5. Además, el ser divino es perfectísimo; mas nada perfectísimo admite progreso ni defección; y todo lo que cambia, o algo adquiere o algo pierde; luego el ser divino en manera alguna puede cambiar.

6. Además, el ser divino es simplicísimo, luego nada tiene de naturaleza adventicia; mas en todo lo que cambia, alguna cosa se añade o se substrae; luego no se compagina la mutabilidad con la simplicidad; luego es necesario que su opuesto sea verdadero; luego es inmutable.

7. Además, el ser divino es inmenso; mas todo lo que cambia, o cambia hacia un estado mejor, o hacia otro peor, o hacia otro igual; y lo inmenso no puede ser mayor ni menor, ni admite algún otro igual; luego es simplemente inmutable.

8. Además, el ser divino es eterno, como es patente por lo que precede; mas en toda mutación hay de algún modo momento anterior y posterior; lo que en manera alguna puede darse en la eternidad; luego no hay ninguna mutación; queda, pues, que sea totalmente inmutable.

9. Además, toda mutación o se dirige hacia el ser, o parte del ser, o se verifica en el ser; porque todo lo que

perdit, vel ab uno esse in aliud transit, sive ab uno modo essendi in alium[9]; sed Deus est ipsum purum esse, cum sit se ipso et actus purus: ergo nullo praedictorum modorum mutari potest; nec alium est dare: ergo est immutabilis.

10. Item, omnis mutatio vel est secundum substantiam, vel secundum accidens[10]: sed Deus non mutatur secundum substantiam, cum sit incorruptibilis, nec secundum accidens, cum ei nihil omnino accidat: ergo nullam prorsus mutabilitatem admittit.

SED CONTRA:

1. Sapientiae septimo[11]: *Omnium mobilium mobilior est sapientia;* constat, quod loquitur de sapientia increata: ergo si ipsa est mobilissima, videtur divinum esse mutabilissimum inter omnia mutabilia. — Si dicas, quod hoc dicitur per causam; tunc obiicitur: mobilius est quod est mobile per causam et secundum formam, quam altero modo tantum.

2. Item, gradus attenditur in creaturis secundum maiorem mobilitatem, quia mobilius est elementum supremum quam infimum[12], et primum caelum quam aliae sphaerae, et corpus gloriosum quam caelum, et spiritus quam corpus gloriosum; sed quod est mobilitatis attribuendum est Deo: ergo etc.

Item, hoc ipsum ostenditur ratione secundum viam septiformem.

3. Et primo ex parte comparationis. Omne illud cui aliquid advenit ex tempore, est mutabile; divinum esse est huiusmodi, quia ex tempore dicitur dominus, dicitur refugium, dicitur rex: ergo est mutabilis. — Si tu dicas, quod "in ad aliquid non est motus"[13]; contra: Ambrosius arguit sic: si Pater fieret de non-patre pater, esset mutatus, et tamen pater dicit relationem: ergo hoc non solvit.

4. Item, huiusmodi nomina aut dicunt aliquid, quod sit Deus, et sic non incipiunt; aut aliquid creatum, et sic non dicuntur de Deo; aut nihil ponunt, et sic non magis dicuntur de Deo quam de alio; aut aliquid adveniens Deo; sed hoc necessario ponit motum: ergo etc.

---

[9] Cf. Arist., V *Phys.*, text. 7 (c. 1).

[10] Ut insinuat Arist., V *Phys.*, text. 1 ss., et XI *Metaph.*, c. 10 (X, c. 11).

[11] Vers. 24: *Omnibus enim mobilibus mobilior* etc. Cf. I *Sent.*, d. 8, p. 1, a. 2, q. 1, arg. 1 ad oppos., ubi etiam dictio *per causam* explicatur per verba: «eo quod facit (sapientia increata) alia movere».

[12] Scilicet: ignis quam terra.—De caelo primo et sphaeris cf. II *Sent.*, d. 14, p. 2, a. 1, q. 3; de corpore glorioso vide IV, d. 49, p. 2, sect. 2, a. 4, q. 1.

[13] Arist., V *Phys.*, text. 10 (c. 2).—Sententia Ambrosii est I *De fide*, c. 9, n. 59.

cambia, o recibe el ser o pierde el ser, o de un ser pasa a otro, o de un modo de ser a otro; mas Dios es el mismo puro ser, porque es por sí mismo y además acto puro; luego de ninguno de los modos dichos puede cambiar; mas no es posible que exista otro; luego es inmutable.

10. Además, toda mutación o es substancial o accidental; mas Dios no cambia substancialmente, porque es incorruptible, ni accidentalmente, porque no tiene accidentes; luego no admite absolutamente mutación alguna.

POR EL CONTRARIO:

1. En el séptimo de la Sabiduría: *La sabiduría es más ágil que todas las cosas que se mueven;* donde consta que habla de la sabiduría increada; luego si ésta es movilísima, es evidente que el ser divino debe ser el más mutable de todos los seres mutables. — Si replicas que esto se predica de la sabiduría tomada como causa, entonces se objeta: más móvil es lo que es móvil causal y formalmente que lo que lo es de una de las dos maneras solamente.

2. Además, las criaturas forman una gradación según su mayor movilidad, porque más móvil es el elemento supremo que el ínfimo, y el primer cielo más que las otras esferas, y el cuerpo glorioso más que el cielo, y el espíritu más que el cuerpo glorioso; ahora bien, cuanto existe de perfección debe atribuirse a Dios; luego etc.

Además, lo mismo se demuestra por la razón, siguiendo siete procedimientos o vías.

3. Primeramente, por comparación. Todo aquel ser al que algo se le añade en el tiempo es mudable; el ser divino es tal, porque en el tiempo se le dice señor, se le dice refugio, se le dice rey; luego es mudable. — Si tú dices que "en la relación no hay movimiento", por el contrario, San Ambrosio arguye así: si el Padre se hiciera de no-padre padre, se cambiaría, y, sin embargo, el ser padre indica relación; luego esta réplica no resuelve la instancia.

4. Además, o estos nombres expresan alguna realidad idéntica con Dios, y de esta suerte nunca empiezan; o alguna realidad creada, y en este sentido no pueden atribuirse a Dios; o no expresan nada, y de este modo no se predican de Dios con mayor propiedad que de otro ser cualquiera; o alguna realidad que sobreviene a Dios; mas esto necesariamente supone movimiento; luego etc.

5. Item, ostenditur hoc ex parte actionis. Omne illud, quod fit de non agente agens, exit "ab otio in actum" [14]; sed omne tale aliquo modo mutatur et alteratur; sed Deus est huiusmodi: ergo etc. — Si dicas, quod hoc est ex parte creaturae; obiicitur contra hoc: quia non ideo Deus producit, quia creatura producitur; sed magis e converso: ergo ratio huius exitus primo ponenda est in Deo.

6. Item, omne agens, quod agit pluribus actionibus, ita quod modo una, modo alia, mutatur necessario; sed Deus est huiusmodi, quia modo producit, modo conservat, modo parcit, modo punit, et una harum actionum non est alia: ergo in Deo est mutatio aliqua.

7. Hoc ipsum ostenditur ratione missionis. Omnis vera missio et descensus est vera mutatio; sed Filius Dei secundum Scripturas missus est in carnem et de caelo descendit [15], et hoc non potest esse secundum humanam naturam: ergo est mutatus et mutabilis secundum divinam.

8. Item, Filius Dei est aliquid secundum quod homo; sed impossibile est de non-tali fieri tale sine illius mutatione, ut de non-albo album; ergo multo fortius sequitur in his quae dicunt substantiam: ergo si Filius Dei est factus homo, necesse est, illam hypostasim esse mutatam.

9. Item, hoc ipsum ostenditur ratione inhabitationis. Omne illud, quod incipit esse in aliquo et desinit esse in illo, mutatur saltem per accidens; sed Deus per gratiam incipit esse in poenitente et desinit in peccante, et per essentiam incipit esse in natura generata et desinit in corrupta: ergo et cetera.

10. Item, si aliquid est inseparabiliter in aliquo, moto illo, necesse est, illud moveri, quia ut dicit Philosophus [16], "moventibus nobis" etc.; sed Deus per essentiam est in qualibet creatura nec ullo modo separatur ab ea: ergo necesse est, quod moveatur, ipsa mota.

11. Item, hoc ipsum ostenditur ratione potestatis sic. Qui potuit aliquid prius, quod non potest modo, potestatem habet mutatam; sed Deus, antequam mundum crearet, potuit ipsum creare, et modo non potest: ergo etc. — Si dicas, quod posse creare non est posse quid [17]; contra: sequitur: quidquid Pater potest, potest et Filius; sed Pater potest

[14] Arist., II *De anima*, text. 45 (c. 4): «Faber autem mutatur solum in actum ex otio».
[15] Rom. 8, 3; Gal. 4, 4 s.; Ioan. 3, 13; Eph. 4, 9 s.
[16] Lib. II *Topic.*, c. 3 (c. 7).
[17] Sed *ad aliquid*; aliis verbis posse creare non est aliquid absolutum, sed relativum, sicut aliquibus videtur de posse generare in Patre; cf. I *Sent.*, d. 7, q. 1 ss.

5. Además, demuéstrase esto partiendo de la acción. Todo lo que pasa de no ser agente a ser agente sale "del ocio al acto"; mas todo ser a quien esto ocurre se cambia y altera de alguna manera, y Dios es tal; luego etc. — Si dices que este cambio es real por parte de la criatura, se objeta contra ello que la razón de que Dios produce no está en que la criatura es producida, antes al contrario; luego la razón de este tránsito hay que atribuirla primariamente a Dios.

6. Además, todo agente que realiza pluralidad de acciones, de suerte que ahora realice una, ahora otra, cambia necesariamente; más tal es Dios, porque ahora produce, ahora conserva, ahora perdona, ahora castiga, y cada una de estas acciones no se identifica con la otra; luego en Dios existe alguna mutación.

7. Lo mismo se demuestra por razón de la misión. Toda verdadera misión y descenso es verdadera mutación; mas el Hijo de Dios, según las Escrituras, ha sido enviado a la carne y descendió del cielo, lo que no puede ocurrir según la naturaleza humana; luego se mudó y es mutable según la divina.

8. Además, el Hijo de Dios es algo en cuanto hombre; mas es imposible revestirse de alguna cualidad sin mutación de sí, como de no blanco hacerse blanco; luego con mucha mayor razón se sigue respecto a la adquisición de una nueva substancia; luego si el Hijo de Dios se ha hecho hombre, necesariamente aquella hipóstasis ha cambiado.

9. Además, lo mismo se demuestra por razón de la inhabitación. Todo lo que comienza a existir en un ser y deja de existir en el mismo, cambia al menos accidentalmente; mas Dios por la gracia comienza a existir en el penitente y deja de existir en el pecador, y por su esencia comienza a existir en la naturaleza engendrada y deja de existir en la corrompida; luego etc.

10. Además, si alguna cosa reside inseparablemente en otra, es necesario que, movida ésta, se mueva aquélla, porque, como dice el Filósofo, "al movernos nosotros", etc.; mas Dios reside por esencia en todas las criaturas y de ningún modo se separa de ellas; luego necesariamente se mueve al moverse ellas.

11. Además, lo mismo se demuestra por razón de la potestad, de este modo. Quien pudo realizar una cosa antes y no lo puede después, ha cambiado en su poder; mas Dios, antes de crear el mundo, pudo crearlo, y actualmente no lo puede; luego etc. — Si dices que poder crear no es un poder absoluto; por el contrario, se sigue: lo que puede el Padre, puede también el Hijo; mas el Padre puede crear;

creare: ergo et Filius. — Praeterea, hoc non solvit, quia idem sequitur, si accipiatur qualecumque et quantumcumque et quodcumque aliud signum [18]. — Si dicas, quod debet inferri: potest creasse; similiter de caeco vere dicitur, quod potest vidisse.

12. Item, quidquid Deus potest est possibile; sed si quidquid potuit potest, quidquid fuit Deo possibile modo est possibile; sed hoc est falsum de impossibili per accidens, quod secundum Sanctos et Doctores [19] est Deo impossibile: ergo idem quod prius: igitur divinum posse mutatur.

13. Item, hoc ipsum ostenditur a parte cognitionis: quia qui desinit aliquid scire, quod scivit, vel incipit scire, patitur aliquam mutationem in scientia; sed Deus scivit mundum creandum, modo non scit, cum sit omnino falsum: ergo etc.

14. Item, necessario sequitur: si Deus scit aliquid, illud est verum [20]: ergo si quidquid scivit scit, quidquid verum fuit est verum; sed hoc est falsum: ergo et illud, ex quo sequitur: restat igitur, quod divinum scire sit mutabile.

15. Item, hoc ipsum ostenditur a parte voluntatis. "Voluntas est causa proxima et immediata rerum", ut dicit Augustinus [21]; sed posita causa, ponitur effectus: ergo divinum velle non praecedit duratione ipsum producere: ergo quando coepit producere, coepit et velle: ergo etc.

16. Item, qui vult aliquid et potest illud nolle necessario mutatur; sed Deus vult salvare aliquem viatorem: aut ergo potest nolle, aut non potest. Si non potest: ergo illi non potest damnari, aut frustrabitur voluntas Dei; si potest nolle; sed qui potest fieri de volente nolens, potest mutari: ergo etc.

17. Item, impossibile est, quod agens secundum voluntatem, cuius operatio conformatur voluntati, volendo unum contrariorum faciat reliquum, et e converso; sed Deus modo mortificat, modo vivificat [22] et multa alia facit incompossibilia: ergo necesse est, quod voluntas eius modo velit unum, modo contrarium. Sed omnis talis voluntas mutatur: ergo divinum velle est mutabile; sed hoc est idem quod esse:

---

[18] Signa divinae voluntatis ex I *Sent.*, d. 45, a. 3, q. 2, hoc exprimuntur versu: «Praecepit et prohibet, permittit, consulit, implet».

[19] Cf. I *Sent.*, d. 42, q. 3, ubi etiam pro impossibili per accidens haec afferuntur exempla: de corrupta non posse facere virginem (Hieronymi exemplum), de praeterito facere, quod non fuerit praeteritum.

[20] Cf. August., XI *De civ. Dei*, c. 10, 3. Cf. etiam I *Sent.*, lit. Magistri, d. 38, c. 1, et *Comment.*, a. 1, q. 2, fundam. 1.

[21] Lib. III *De Trin.*, c. 4, n. 9: «Voluntas Dei est prima et summa causa omnium corporalium specierum atque motionum». Lib. I *De Gen. contra Manich.*, c. 2, n. 4, ait, quod «voluntas Dei omnium quae sunt ipsa sit causa».

[22] Lib. I Reg. 2, 6: *Dominus mortificat et vivificat.*

luego también el Hijo. — Además, esto no resuelve, porque lo mismo se seguiría tomando cualquier otro signo de cualquier manera que sea. — Si dices que debe inferirse: puede haber creado; igualmente de un ciego puede decirse que puede haber visto.

12. Además, todo lo que Dios puede es posible; mas si todo lo que pudo lo puede, lo que para Dios fué posible sigue siendo actualmente posible; mas esto es falso referido a lo accidentalmente posible, lo cual, según los Santos y los Doctores, es para Dios imposible; luego lo mismo que antes; por consiguiente, el poder divino cambia.

13. Además, lo mismo se demuestra partiendo del conocimiento: porque el que deja de saber una cosa que antes ha sabido, o comienza a saber, sufre alguna mutación en su ciencia; mas Dios conoció al mundo como habiendo de ser creado, lo que actualmente no conoce, porque es totalmente falso; luego etc.

14. Además, necesariamente se sigue: si Dios conoce alguna cosa, ésta es verdadera; luego si todo lo que ha conocido lo conoce actualmente, todo lo que fué verdadero lo sigue siendo; mas esto es falso; luego también aquello de donde se sigue; queda, pues, que el saber divino es mutable.

15. Además, lo mismo se demuestra partiendo de la voluntad. "La voluntad es causa próxima e inmediata de las cosas", como dice San Agustín; mas, puesta la causa, se pone el efecto; luego el querer divino no precede en duración al mismo producir; luego cuando empezó a producir, empezó también a querer; luego etc.

16. Además, el que quiere una cosa que puede no quererer, necesariamente cambia; mas Dios quiere salvar a algún viador; luego o puede no quererlo o no lo puede. Si no lo puede, no es posible que aquél se condene, o se frustrará la voluntad de Dios, si puede no quererlo; mas quien puede pasar de no querer a querer, puede cambiar; luego etc.

17. Además, es imposible que el agente voluntario, cuya operación es conforme a su voluntad, queriendo uno de los contrarios, realice el otro, y viceversa; mas Dios ora mortifica, ora vivifica y realiza otras muchas acciones incompatibles; luego es necesario que su voluntad ahora quiera una cosa, ahora otra contraria. Mas la voluntad que así procede, cambia; luego el querer divino es mutable; mas

ergo etc. — Si dicas, quod hoc est ratione effectus; hoc nihil est, quia non ideo Deus vult aliquid, quia illud fit, sed magis e converso: restat ergo, quod ratio mutabilitatis principaliter venit a voluntate divina.

CONCLUSIO

Divinum esse est omnino incommutabile

RESPONDEO:

Dicendum, quod absque dubio divinum esse est omnino incommutabile; et hoc quidem necesse est ponere, licet non possimus perfecte intelligere; unde in ponendo omnes concordant. Omnes enim recte intelligentes, non solum Sancti, sed etiam philosophi, ponunt divinum esse immutabile, eo quod simplicissimum, immensum et aeternum. — Eo enim, quod simplicissimum est immutabile secundum formam; eo quod immensum, immutabile secundum situm; eo quod aeternum, immutabile secundum tempus; omnis autem motus et mutatio secundum Augustinum [23] et Hugonem reducitur ad aliquam praedictarum differentiarum: et ideo divinum esse nullo modo potest compati mutationem vel motum.

Et iterum, eo quod simplex, est immutabile ex se ipso; nihil enim habet, quod non sit ipsum eius essentiale esse, quod quidem, "non est accidens, sed subsistens veritas", ut dicit Hilarius [24]. Eo vero quod immensum, non est mutabile in alio vel ab alio; non enim potest aliud transferre ipsum, cum sit ubique totum. Ex eo autem, quod est aeternum, non est mutabile cum alio, quia ipsum manet fixum, aliis succedentibus.

Postremo, eo quod simplicissimum, ideo non mutatur comparatione nec operatione, quia neutrum dicit aliquid diversum vel accidens ad ipsum, ex cuius accessu vel recessu componatur aut mutetur esse divinum. Quia vero immensum, non mutatur nec missione nec inhabitatione, quia talis missio vel inhabitatio est nec per aliquam circumscriptionem nec per aliquam loci transitionem, sed per praesen-

[23] Cf. I *Sent.*, d. 37, p. 2, dub. 2.—Hug. a S. Vict., I *De sacram.*, p. 3, c. 15: «Omne enim corpus aut loco mutatur, aut forma, aut tempore». Lib. VII *Erudit. didasc.*, c. 19, ait: «Tribus modis fit omnis mutabilitas: loco, forma et tempore».

[24] Lib. VII *De Trin.*, n. 11: «Esse enim non est accidens nomen, sed subsistens veritas et manens causa et naturalis generis proprietas».

éste se identifica con el ser; luego etc. — Si dices que la razón de esto se halla en el efecto, esto nada vale, porque la razón de que Dios quiera una cosa no está en que tal cosa se realiza, antes al contrario; queda, pues, probado que la razón de la mutación proviene de la voluntad divina.

CONCLUSION

El ser divino es absolutamente inmutable

RESPONDO:

Hase de decir que, sin duda alguna, el ser divino es absolutamente inmutable; lo que es necesario afirmar aun cuando no lo podamos comprender perfectamente; de donde en afirmarlo concuerdan todos. Pues todos los que entienden rectamente, no los Santos sólo, mas también los filósofos, admiten que el ser divino es inmutable, porque es simplicísimo, inmenso y eterno. — Porque es simplicísimo, es inmutable en cuanto a la forma; porque es inmenso, es inmutable en cuanto al lugar; porque es eterno, es inmutable en cuanto al tiempo; mas todo movimiento y mutación, según San Agustín y Hugo, se reduce a alguna de las dichas diferencias; por consiguiente, el ser divino no se compadece con la mutación y el movimiento.

Además, porque es simple, es inmutable por sí mismo, pues nada contiene que no sea su mismo ser esencial, el cual "no es un accidente, sino la verdad subsistente", como dice San Hilario. Porque es inmenso, no es mutable de un lugar a otro, pues no puede trasladarse, existiendo enteramente en todo lugar. Porque es eterno, no es mutable con otro, porque él permanece fijo, mientras los otros se suceden.

Finalmente, porque es simplicísimo, no cambia ni cuando es comparado con otro ni cuando obra, porque ni la relación ni la operación implican en él diversidad ni accidentalidad alguna, cuya adherencia o alejamiento introduzcan composición o mutación en el ser divino. Porque es inmenso, no se muda ni al ser enviado ni al inhabitar, porque esta misión o inhabitación no se verifica por circunscripción ni traslación alguna de lugar, sino por presencia y manifesta-

tiam et manifestationem. Quia vero aeternum, non mutatur nec voluntate nec potestate nec scientia, pro eo quod quidquid potest, scit et vult, aeternaliter potest, scit et vult; unde sicut nulla est in aeternitate mutabilitas, sic nec in scientia, voluntate et potentia. — Omni igitur modo, sicut pertractanti apparet, necessarium est ponere, divinum esse incommutabilitatem habere; et hoc dicunt omnes.

Sicut autem ad intelligendam aeternitatem simul oportet intelligere Deum simplicen et immensum, sic ad intelligendam immutabilitatem oportet intelligere simul Dei summam simplicitatem, aeternitatem et immensitatem. Quia enim simplex est, nihil sibi accidit; quia aeternus, nihil sibi advenit, nihil recedit; quia immensus, omnis proprietas dignitatis convenit ei: et ideo se ipso sine aliquo accidente vel adveniente potest producere et non producere, velle et non velle, praescire et non praescire, exaudire et non exaudire, sicut decet eius summam nobilitatem. Et sicut multa potest, cum sit unus; et temporalia, cum sit aeternus; et finita, cum sit infinitus; et composita, cum sit simplex: sic variabilia et mutabilia, cum tamen ipse immutabilis perseveret. — Et hoc est quod dicit Hugo, prima parte *De sacramentis* [25]: "Firmiter teneatur quod omni animae rationali naturaliter est insertum, scilicet incommutabilem esse Deum. Non enim augeri potest, quia immensus est, nec minui, quia unus est, nec loco mutari, quia ubique est, nec tempore, quia aeternus est, nec cognitione, quia sapientissimus est, nec affectione, quia optimus est". Ex quo apparet, qualiter et quare intelligimus Deum immutabilem in suo esse.

Ad intelligentiam autem obiectorum notandum, quod illa quae dicuntur de Deo respectu creaturae significant divinam essentiam et aliquid connotant in creatura; et hoc potest esse dupliciter: actu vel habitu. Ex parte principalis significati sunt ipse Deus, qui non mutatur nec multiplicatur nec incipit nec desinit. Ex parte connotati sive cointellecti dicunt quid creatum vel creabile; et ex illa parte est inceptio et desitio et variatio, sed differenter secundum diversum modum connotandi. Cum enim illud quod dicitur de Deo connotat creatum in actu; tunc potest incipere et desinere, inesse et non inesse sine mutatione ex parte Dei, sed non sine mutatione ex parte Dei, sed non sine mutatione ex parte creati; ut patet, cum dicimus, Deum conservare aliquid. Cum

[25] Lib. I, p. 3, c. 13: «Et ascendit (ratio) et transit et probat, quoniam ita est, et quoniam variari et mutari non potest Deus omnino. Non enim augeri potest qui immensus... nec affectu qui optimus est».

ción. Porque es eterno, no se muda ni en su voluntad, ni en su potencia, ni en su ciencia, porque todo cuanto puede, sabe y quiere, eternamente lo quiere, sabe y puede; de donde, como no hay mutabilidad alguna en la eternidad, tampoco la hay en la ciencia, ni en la voluntad, ni en la potencia. — Por tanto, de todas las maneras, como es claro a cualquiera que lo trate, es necesario afirmar que el ser divino posee la inmutabilidad; lo que todos confirman.

Mas así como para llegar a comprender la eternidad conviene atender a la vez a que Dios es simple e inmenso, del mismo modo para llegar a comprender la inmutabilidad conviene atender a la vez a la suma simplicidad, eternidad e inmensidad de Dios. Porque es simple, no tiene accidentes; porque es eterno, nada se le añade y nada se le substrae; porque es inmenso, toda propiedad perfecta le conviene; por lo cual puede por sí mismo, sin accidente alguno o fuerza advenediza, producir y no producir, querer y no querer, preconocer y no preconocer, escuchar y no escuchar, como conviene a su suma perfección. Como su potencia alcanza a multitud de seres, siendo él uno; temporales, siendo eterno; finitos, siendo infinito, y compuestos, siendo simple, así también variables y mutables, perseverando él, sin embargo, inmutable. — Esto es lo que dice Hugo en la primera parte *De sacramentis*: "Sosténgase firmemente lo que está naturalmente inserto en toda alma racional, a saber: que Dios es inmutable. Puesto que no puede aumentar, porque es inmenso; ni disminuir, porque es uno; ni cambiar de lugar, porque en todo lugar existe; ni en el tiempo, porque es eterno; ni en el conocimiento, porque es sapientísimo; ni en el afecto, porque es óptimo". De donde aparece en qué sentido y por qué razón entendemos que Dios es inmutable en su ser.

Mas para la inteligencia de las objeciones hase de notar que los atributos que se predican de Dios por su relación con las criaturas significan primariamente la esencia divina, y a la vez connotan algo en las criaturas; lo que puede ocurrir de dos modos: actual o habitualmente. Por parte de la significación principal, son el mismo Dios, que no cambia ni se multiplica, ni comienza ni termina. Por parte de lo connotado o coentendido, indican alguna realidad creada o creable; y por esta parte dase comienzo y término y variación, mas diversamente, según el diverso modo de connotar. Cuando lo que se predica de Dios connota alguna criatura actual, entonces puede comenzar y terminar, adherir o no adherir, sin mutación alguna por parte de Dios, mas no por parte de la criatura, como se evidencia cuando decimos que Dios conserva alguna cosa. Mas cuando connota

vero connotat creabile in habitu sive in aptitudine, tunc non potest esse inceptio, potest tamen esse desitio, potest etiam inesse et non inesse sine mutatione Dei et creaturae. Et ratio huius est connotatio futuri; futurum autem nunquam incipit esse futurum, ut dicit Anselmus [26], sed bene desinit esse futurum, cum fit praesens. — Et rursus, contingens futurum potest non esse sine mutatione, quia nihil actu ponit in re.— Ex his igitur patet, si quis capiat, quod Deo possunt attribui duo opposita sine ulla sui mutatione; sed quaedam sunt, in quibus exigitur mutatio creaturae, utpote in temporalibus, quaedam vero, in quibus minime. Qualitercumque igitur intelligatur, necesse est ponere divinum esse omnino immutabile [27]. — Unde concedendae sunt rationes hoc ostendentes.

[Solutio obiectorum]

1. Ad illud quod obiicitur in contrarium, quod omnium mobilium mobilior est sapientia; dicendum, quod aliquid dicitur mobile tripliciter: vel per causalitatem efficientem, vel per exemplaritatem repraesentantem, vel per varietatem inhaerentem. Primo et secundo modo dicitur sapientia mobilissima, quia hoc est perfectionis; sed non tertio, quia hoc spectat ad incompletionem. — Vel potest dici, quod quia mobile secundum situm ex ipso motu praesens efficitur pluribus locis, et quod velocius movetur pluribus locis velocius praesentatur; hinc est, quod cum divina sapientia omnibus sit praesentissima, maxime mobilis dicitur inter omnia mobilia, non quia sit transiens de uno in aliud, sed quia est omnibus praesens. Et hoc est quod dicit Dionysius *De divinis nominibus*, capitulo nono [28]: "Moveri Deum religiose existimandum est, non secundum portationem, aut mutationem, aut alterationem, aut modalem aut localem motum, non directum, non circularem, non ex ambobus, non intelligibilem, non animalem, non naturalem, sed quod ad sub-

[26] *Monolog.*, c. 18, inter rationes probantes, quod summa natura (Deus) sit sine principio et sine fine, affertur etiam haec : «Deinde cogitet qui potest, quando incepit aut quando non fuit hoc verum, scilicet quia futurum erat aliquid, aut quando desinet et non erit hoc verum, scilicet quia praeteritum erit aliquid. Quodsi neutrum horum cogitari potest... impossibile est vel cogitare, quod veritas principium vel finem habeat». Cf. *Dialog. de veritate*, c. 10.

[27] Cf. I *Sent.*, d. 30, q. 1 ss. ; d. 38, a. 2, q. 2 ; d. 39, a. 1, q. 3, et d. 40, a. 2, q. 1 ad 4.

[28] Parag. 9. Versio haec convenit cum illa, quae in operibus Scti. Thomae exhibetur. Textus originalis voci *circuitu* addit *immensurabili*. Dictio *sed quod ad substantiam agat Deus* ab abbate vercellensi sic proponitur : sed quod (Deus) omnia ad esse deducat. Cf. August., IV *De Gen. ad lit.*, c. 12, n. 23.

algo creable, en hábito o aptitud, entonces no puede darse comienzo, más puede darse término, y puede también adherir o no adherir, sin mutación alguna por parte de Dios ni de la criatura. La razón de esto se halla en la connotación del futuro; pues lo futuro nunca ha comenzado a serlo, como dice San Anselmo, mas deja de serlo al hacerse presente.— Además, un ser contingente futuro puede no existir sin mutación, porque nada actual designa en la realidad. — Por esto es patente para quien lo comprenda, que pueden atribuirse dos predicados opuestos sin mutación alguna por su parte; mas hay algunos predicados que exigen mutación por parte de la criatura, como son los temporales, y otros que no la exigen. De cualquier modo que se entienda, es necesario afirmar que el ser divino es absolutamente inmutable. — De donde deben concederse las razones que esta verdad prueban.

[Solución de las objeciones]

1. A lo que se objeta por la tesis contraria: que la sabiduría es más móvil que todos los seres que se mueven, hase de decir que un ser puede decirse móvil en tres sentidos: o por causalidad eficiente, o por ejemplaridad representativa, o por variación inherente. En el primero y segundo sentidos, la sabiduría se dice en grado máximo móvil, porque tal movilidad indica perfección; mas no en el tercero, que significa imperfección. — Puede también decirse que, puesto que lo que es localmente móvil se hace presente por el movimiento en muchos lugares, y lo que con mayor velocidad se mueve, más velozmente se presenta en multitud de lugares, de ahí es que, hallándose la sabiduría divina presentísima en todos los lugares, se dice en grado supremo móvil entre todos los seres móviles, no por ser transeúnte de un lugar a otro, sino por hallarse en todos presente. Esto es lo que dice Dionisio en el capítulo 9 *De divinis nominibus*: "Debe pensarse religiosamente que Dios se mueve, no por traslación, o mutación, o alteración, o movimiento modal o local, ni recto ni circular, ni de ambos; no intelectual, ni animal, ni natural, sino que por su subs-

stantiam agat Deus et contineat omnia et totaliter omnia provideat, et quod adsit omnibus omnium circuitu et ad existentia omnia provisivis processibus et operationibus".

2. Ad illud quod obiicitur, quod gradus attenditur in creaturis secundum maiorem mobilitatem etc.; dicendum, quod quaedam sunt, quae conveniunt creaturis secundum plus et minus, ita quod de se non sonant in imperfectionem, sicut unitas, veritas, bonitas; et in talibus summum attribuendum est Deo, cui competit omnis perfectio. Quaedam autem sunt, quae dicunt dignitatem aliquam cum imperfectione, sicut mobilitas, quae dicit actualitatem quandam cum adiuncta possibilitate [29], et talia ratione imperfectionis adiunctae Deo attribui non possunt nec debent, nec in termino nec citra terminum secundum sermonis proprietatem.

3-4. Ad illud quod obiicitur ex parte comparationis, quod Deo aliquid advenit ex tempore; dicendum, quod in huiusmodi, sicut in solutione tactum est, est intelligere principale significatum et connotatum; et principale quidem significatum est ex parte Dei, ac per hoc aeternum et incommutabile; connotatum vero ex parte creaturae, et ideo temporale et mutabile. Quod ergo dicuntur ista incipere vel desinere, hoc non est ex parte eius quod ponitur in Deo, sed ex parte eius quod ponitur in effectu creato. — Et per hoc patet illud quod obiicitur, quod huiusmodi nomina dicunt aliquid, quod est Deus, et aliquid, quod est a Deo; et ratione primi praedicantur, non ratione secundi; et ratione secundi incipiunt et desinunt, non ratione primi; quia ad hoc, quod aliquod totum copulatum sit temporale vel contingens sufficit, quod temporalitatem vel contingentiam habeat in aliqua sui parte [30].

5-6. Ad illud quod obiicitur de actione, quod fit de non agente agens; dicendum, quod est agens, quod agit se ipso, et est agens, quod agit per aliquid aliud a se. Primum agens in agendo mutari non potest, quia nihil sibi advenit, nihil abscedit ex actione, cum sua actio sit idem quod ipsum. De alio vero agente, quod differt a sua actione, habet praedicta propositio veritatem. Deus autem est agens primo modo, non secundo, quia pro summa simplicitate ipse est sua actio. — Et si tu obiicias: si ipse est sua actio, sicut non incipit esse, sic non incipit agere; dicendum, quod non incipit agere ratione ipsius actus intrinseci, qui est idem quod ipse; ratione effectus extrinseci, qui se tenet ex parte creaturae,

[29] Vide infra, a. 2, fundam. 2, verba Arist.—De ipsa solut. vide Anselm., *Monolog.*, c. 15.

[30] Simili modo respectu syllogismi dicitur, quod peiorem (negationem et particularitatem) sequitur semper conclusio partem. Cf. infra, q. 7 ad 3.

tancia Dios obra y contiene todos los seres y enteramente provee a todos, y está en todos presente, rodeándolos a todos y a todo cuanto existe por procesos provisorios y operativos".

2. A lo que se objeta que las criaturas forman una gradación según su mayor movilidad, etc., hase de decir que hay propiedades que convienen a las criaturas en mayor o menor proporción, de suerte que por sí no implican imperfección, como la unidad, la verdad, la bondad, las cuales deben atribuirse a Dios en su más alto grado, puesto que a El compete toda perfección. Mas hay otras propiedades que implican perfección con mezcla de imperfección, como la movilidad, que incluye cierta actualidad mezclada con posibilidad, y éstas por razón de la imperfección inherente, no pueden ni deben atribuirse a Dios, ni en su grado máximo ni en alguno inferior, siguiendo la propiedad de los términos.

3-4. A lo que se objeta, partiendo de la comparación, que a Dios se le añade algo en el tiempo, hase de decir que en tales predicados, como se ha explicado en la solución, debe distinguirse la significación principal de la connotada; la significación principal corresponde a Dios, y, por consiguiente, es eterna e inmutable; mas la connotada corresponde a la criatura, y es, por tanto, temporal y mudable. Si se dice que estos predicados comienzan y terminan, esto no se refiere a la parte que corresponde a Dios, sino a la parte que corresponde al efecto creado. — Por lo mismo es patente lo que se objeta que estos nombres indican algo que es Dios y algo que es procedente de Dios; por razón de lo primero se predican, no por razón de lo segundo; y por razón de lo segundo comienzan y terminan, no por razón de lo primero; porque para que un ser compuesto sea temporal o contingente basta que tenga temporalidad o contingencia en alguna de sus partes.

5-6. A lo que se objeta, tomado de la acción, que de no agente se hace agente, hase de decir que hay agente que obra por sí mismo y agente que obra por algo diverso de sí. El primer agente, al obrar, no puede cambiar, porque nada se le añade, nada se le quita por la acción, pues su acción es él mismo. Mas respecto al segundo agente, que difiere de su acción, encierra verdad dicha proposición. Dios es agente del primer modo, no del segundo, porque a causa de su suma simplicidad se identifica con su acción. — Y si objetas: si Dios es su acción, así como no comienza a ser, tampoco comienza a obrar, hase de decir que no comienza a obrar por razón de su mismo acto intrínseco, que se identifica con él; mas por razón del efecto extrínseco, que es la

qui incipit et plurificatur secundum creaturarum varietatem. — Et per hoc patet responsio ad sequens de pluralitate actionum. Quod enim ponatur in Deo plures actiones incompossibiles, hoc non est ratione pluralitatis actuum intrinsecorum, sed ratione pluralitatis effectuum et connotatorum. Nam actus intrinsecus, cum sit Deus, est unus et incommutabilis et aeternus; effectus vero extrinsecus, cum sit creatus, est multiplex et mutabilis et temporalis, largo modo accipiendo tempus [31]; et hoc nullam inducit mutationem circa esse divinum.

7-8. Ad illud quod obiicitur de missione, quod omnis missio et descensus est mutatio; dicendum, quod missio in divinis non accipitur ibi proprie, sed translative; nec aliud dicunt in Deo quam emanationem unius ab altero et manifestationem in effectu creato [32]. Unde cum Deus sit semper ubique praesens, Pater scilicet et Filius et Spiritus sanctus, secundum essentiam, potentiam et praesentiam; quia tamen in caelestibus habitat per gloriam et apparet per illustrationem apertam, quando in creaturis inferioribus incipit apparere, quasi de non praesente incipit esse praesens; et ideo dicitur mitti et descendere, non ratione alicuius innovationis seu novitatis ex parte sui, sed solum ratione ostensionis et manifestationis nobis exhibitae et in nobis factae. — Et si obiicit tunc, quod Filius Dei est factus homo de novo, et homo dicit aliquid, quod est in ipso; dicendum, quod homo praedicatur de Filio ratione unionis duarum naturarum in unam hypostasim; et ideo, cum unio dicatur per modum relationis et possit attribui alicui de novo absque mutatione facta in ipso, sed solum propter mutationem factam in altero extremo, sicut patet in dextro et sinistro [33]: hinc est, quod Filius Dei de novo factus est homo sine mutatione personae aeternae, ex sola mutatione naturae assumtae, quae simul formata fuit et Verbo unita, et sicut Verbum non mutatur in illius naturae formatione, sic nec in formatae assumtione.

9-10. Ad illud quod obiicitur de habitatione, quod Deus per gratiam incipit esse in poenitente; dicendum, quod aliquid dicitur esse in aliquo dupliciter: vel ita, quod ab ipso aliquo modo dependet et per illud contrahitur et definitur; et quod hoc modo incipit esse in aliquo mutatur ex illa in-

[31] Quatenus scilicet dicit mensuram cuiuslibet durationis creatae et non tantum corporales res, sed etiam spiritus respicit; cf. II *Sent.*, d. 2, p. 1, a. 2, q. 1.

[32] Vide I *Sent.*, d. 16, q. 1.—De modis existendi per essentiam etc. cf. ibid., d. 37, p. 1, a. 3, q. 2.

[33] Boeth., *De Trin.*, c. 5: «Age enim, stet quisquam, ei igitur si accedam dexter, erit ille sinister ad me comparatus; non quod ille ipse sinister sit, sed quod ego dexter accesserim» etc. Cf. III *Sent.*, d. 1, a. 1, q. 1 ad 3.

criatura, comienza y se diversifica, según la variedad de las criaturas. — Por lo mismo es evidente la respuesta a lo siguiente, tomado de la pluralidad de las acciones. Pues si se atribuyen a Dios muchas acciones que se excluyen entre sí, no es en razón de la pluralidad de actos intrínsecos, sino en razón de la pluralidad de los efectos y connotados. Pues el acto intrínseco, como Dios que es, es también uno, inmutable y eterno; mas el efecto extrínseco, como creado que es, es múltiple, mutable y temporal, tomando el tiempo en sentido amplio; lo que no introduce mutabilidad alguna en el ser divino.

7-8. A lo que se objeta, tomado de la misión, que toda misión y descenso es mutación, hase de decir que la misión en lo divino no se toma en su sentido propio, sino metafórico; ni significan en Dios otra cosa que la emanación de una persona de la otra y su manifestación en el efecto creado. De donde, como Dios se halla presente en todo tiempo y lugar, a saber, el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, por la esencia, la potencia y la presencia; sin embargo, porque en los cielos habita por la gloria y se manifiesta por la ilustración clara, cuando en las criaturas inferiores comienza a manifestarse, parece como si de no presente comenzase a hacerse presente; por lo cual se dice que es enviado y desciende, no en razón de alguna innovación o novedad por su parte, sino sólo en razón de su ostensión y manifestación, ofrecida a nosotros y realizada en nosotros. — Y si entonces se objeta que el Hijo de Dios se ha hecho hombre de nuevo, y hombre indica alguna realidad que hay en él, hase de decir que hombre se predica del Hijo por razón de la unión de las dos naturalezas en una persona; por tanto, como la unión se predica a modo de relación y puede atribuirse a algún ser de nuevo sin mutación alguna en el mismo, mas tan sólo a causa de la mutación realizada en el otro extremo, como aparece en lo diestro y lo siniestro, de ahí es que el Hijo de Dios se ha hecho de nuevo hombre sin mutación alguna de la persona eterna, por sola mutación de la naturaleza asumida, que a la vez fué formada y unida al Verbo; y como el Verbo no cambia en la formación de aquella naturaleza, tampoco en la asunción de la formada.

9-10. A lo que se objeta, tomado de la inhabitación, que Dios por su gracia comienza a existir en el penitente, hase de decir que un ser puede decirse existir en otro de dos modos: o de tal suerte que dependa de él y por él sea contraído o definido; y lo que comienza a existir de este

ceptione et movetur ad motum illius, in quo est; sicut patet de existentia universalis in particulari et formae in materia et locati in loco et accidentis in subiecto. Deus autem sic est in creatura per essentiam et influentiam, quod ipse a creatura non dependet nec in ea coarctatur nec definitur; et ideo, quod incipit habitare in aliquo, hoc non est propter mutationem factam in ipso, sed solum in creatura vel in influentia media, ratione cuius dicitur Deus in creatura habitare de novo, novam scilicet gratiam influendo. — Similiter, cum sit in creatura, non movetur tamen ad motum ipsius, sicut illa, de quibus dicit Philosophus, quod "moventibus nobis, moventur ea quae in nobis sunt", pro eo quod ipse in creatura non dependet nec coarctatur nec definitur. Unde sicut radius est in aëre, nec tamen movetur ad aëris motum; sicut anima in qualibet parte corporis tota, nec tamen movetur ad motum cuiuslibet partis, quia non qualibet definitur: sic et in proposito intelligendum est. Et per hoc patet responsio ad praesens. — Et si obiiciat, quod non videtur intelligibile, quod aliquid sit in aliquo inseparabiliter, nec tamen moveatur ad eius mutationem; dicendum, quod illud intelligere possumus, si simul intelligamus Deum simplicissimum et immensum. Quia enim immensus est, sic est intra, quod extra [34]; quia simplicissimus est, nullatenus distat a se ipso, quantacumque sit in rebus, in quibus est, localis distantia et separatio. Et hinc est, quod quantumcumque res, in quibus Deus est, intelligantur mutari, nullo modo, nec re nec intellectu, ponitur ex hoc Deus mutabilis. In omni enim motu et mutatione necesse est intelligere accessum et recessum, ac per hoc aliquam distantiam extremorum; quod nullatenus poni potest circa esse divinum nec per se nec per accidens, cum simul sit infinitum et simplex. Et ideo fallitur hic imaginatio phantasiae.

11-12. Ad illud quod obiicitur de potestate, quod non quidquid potuit potest; dicendum, quod aliquis dicitur non posse quod potuit dupliciter: vel propter defectum aliquem subintroductum ex parte ipsius potentiae producentis, vel propter mutationem conditionis ex parte ipsius possibilis. Quod enim est possibile et verum effici potest impossibile per rei mutationem; sicut me non legisse, antequam legam, est verum, sed postquam legero, factum est impossibile, quod dicitur impossibile per accidens; quod etiam, ut dicit Augustinus *Contra Faustum* [35], est Deo impossibile, quia

[34] Cf. Gregor., II *Moral.*, c. 12, n. 20; cf. etiam I *Sent.*, d. 37, p. 2, a. 1, q. 2.

[35] Lib. XXVI, c. 4 s. Cf. I *Sent.*, d. 42, q. 3, ubi etiam ipsa verba August, allata sunt, et d. 44, a. 2.

modo cámbiase en algo y se mueve siguiendo el movimiento del ser en quien existe; tal es la existencia de lo universal en lo particular, de la forma en la materia, de lo colocado en el lugar y del accidente en el sujeto. Mas Dios de tal modo existe en la criatura por esencia e influencia, que no depende de la criatura, ni en ella existe coartado, ni por ella es definido; por tanto, si comienza a inhabitar en otro, no es en virtud de una mutación verificada en él, mas sólo en la criatura o en la influencia intermedia, por cuya razón se dice que Dios habita de nuevo en la criatura, a saber, influyendo en ella por una nueva gracia. — Igualmente, mientras reside en la criatura no se mueve con su movimiento, como aquello que, al decir del Filósofo, "al movernos nosotros, se mueve lo que en nosotros hay", ya que él en la criatura no es dependiente, ni coartado, ni definido. De donde, como el rayo de luz está en el aire, mas no se mueve con el movimiento del aire, y como el alma reside toda en cualquier parte del cuerpo, mas no se mueve con el movimiento de cualquiera de sus partes, porque no se limita en cualquiera de ellas, así ha de entenderse en lo propuesto. Por esto es patente la respuesta a la presente objeción. Y si se objeta que no parece inteligible que un ser se halle unido a otro inseparablemente sin mudar con su mutación, hase de decir que podremos entenderlo si entendemos simultáneamente que Dios es simplicísimo e inmenso. Porque es inmenso, tanto existe dentro como fuera; porque es simplicísimo, en manera alguna dista de sí mismo, cualquiera que sea la distancia local y la separación en las cosas en que reside. De ahí es que, por mucho que cambien las cosas en que Dios reside, de ningún modo, ni según la realidad ni según la razón, puede afirmarse por ello que Dios sea mutable. Pues en todo movimiento y mutación es necesario entender acercamiento o alejamiento, y, por consiguiente, alguna distancia entre los extremos; lo que en manera alguna puede atribuirse al ser divino, ni por sí mismo ni en virtud de accidente alguno, por ser a la vez infinito y simple. Engaña, por tanto, aquí la imaginación de la fantasía.

11-12. A lo que se objeta, tomado de la potestad, que no puede cuanto pudo, hase de decir que de un ser se dice que no puede lo que pudo en dos sentidos: o porque se ha introducido algún defecto en la potencia del que produce o porque han cambiado las condiciones por parte del mismo posible. Pues lo que es posible y verdadero puede hacerse imposible por mutación de la cosa, como el no haber yo leído antes de leer, es verdad, mas después de leer se ha hecho imposible, lo que se denomina imposible por accidente; el cual es también para Dios imposible, como dice San Agustín en *Contra Faustum*, porque aquel poder no corresponde

illud posse non est potentiae, sed magis impotentiae, cum sit contra summam veritatem, facere scilicet, quod fuit, postquam fuit, non fuisse. Quoniam ergo divina potentia semper uniformiter perseverat, quaecumque et qualiacumque et quodcumque et quantacumque potuit et nunc potest, quantum est de se; quia vero multa vera facta sunt falsa, et possibilia facta sunt impossibilia: hinc est, quod quantum est ex parte ipsorum, non quaecumque potuit potest, quia non quaecumque fuerunt possibilia sunt possibilia, et hoc non per mutationem circa efficientem potentiam, sed circa possibilia effecta. — Et per hoc patet responsio ad sequens de impossibili per accidens. — Et si tu obiicias, quod divina potentia nullatenus pendet ex possibili, cum ex nihilo possit omnia producere; dicendum, quod hoc non est propter dependentiam, sed propter connotationem: quia, cum dicitur, Deum posse aliquid, simul et insinuatur, quod illud sit possibile sibi, ac per hoc, quod nihil habeat repugnans divinae potentiae, sapientiae et bonitati, quin possit in esse produci, salva omni nobilitate posse divini.

13-14. Ad illud quod obiicitur de scientia, dicendum, quod cum dicitur Deus scire aliquid, hoc dupliciter potest intelligi: vel quia habet cognitionem de illo, vel quia iudicat, illud esse verum. Primo modo scire Dei non connotat existentiam veritatis in scito; et hoc modo quidquid scivit scit, quia de omni eo habet notitiam, de quo ab aeterno habuit. Secundo modo connotat veritatem circa cognitum; et hoc modo non quidquid scivit scit, sicut non quidquid egit agit; et hoc non propter mutationem ex parte scientis, sed solum ex parte cogniti[36]. — Et per hoc patet responsio ad illud quod consequenter obiicit de veritate cogniti: quia divinum scire ponit veritatem in cognito secundum unam acceptionem, non secundum aliam, sicut patet per distinctionem praehabitam.

15. Ad illud quod obiicitur ex parte divinae voluntatis; dicendum, quod causa proxima et immediata dicitur tripliciter: aut respectu substantiae, aut dispositionis, aut actus; rationes substantiae, inter quam et effectum non cadit alia substantia causans media; ratione dispositionis, cui non additur nova dispositio ad effectum producendum; ratione vero actus, quia ipsi actui coniungitur. Sed actus divinus dupliciter accipitur, scilicet ut intra et ut efficiens aliquid extra. Est igitur divina[37] voluntas causa proxima et immediata

[36] Cf. *Quaest. de scientia Christi*, q. 1 ad 1 s.
[37] De hac solut. cf. I *Sent.*, d. 45, a. 2, q. 2.

a una potencia, antes a una impotencia, por ser contrario a la suma verdad, a saber: hacer que lo que fué, después de haber sido, no haya sido. Puesto que la potencia divina persevera siempre uniformemente, cuanto quiera, y cualquiera, y cuantas quiera, y como quiera pudo, puede también ahora, en cuanto de sí depende; mas porque muchas cosas verdaderas se han hecho falsas y muchas posibles imposibles, de ahí es que, por parte de las mismas, no todo cuanto pudo puede, porque no todo lo que fué posible lo sigue siendo, lo cual no sucede, a causa de mutación verificada en la potencia eficiente, sino en los posibles realizados. Por lo mismo es patente la respuesta a la objeción siguiente, tomada de lo imposible por accidente. — Y si objetas que la potencia divina no depende en manera alguna de lo posible, porque puede producir de la nada todas las cosas, hase de decir que esto no se debe a la potencia, sino a la connotación; porque, al decir que Dios puede alguna cosa, a la vez se insinúa que esta cosa es para él posible, y, por lo mismo, que nada hay en ella que repugne a la potencia divina, a la sabiduría ni a la bondad, o que le impida poder ser producida en la realidad, salva siempre la total perfección del poder divino.

13-14. A lo que se objeta tomado de la ciencia, hase de decir que, cuando se dice que Dios conoce algo, puede entenderse en dos sentidos: o que tiene conocimiento de ello o que juzga que aquello es verdadero. En el primer sentido, el conocimiento de Dios no connota la existencia de la verdad en lo conocido; y de esta suerte lo que conoció conoce, porque tiene conocimiento de todo cuanto tuvo desde la eternidad. En el segundo sentido connota la verdad en lo conocido; y de esta suerte no todo lo que conoció conoce, como tampoco todo lo que obró obra; lo que se verifica no por mutación en el cognoscente, sino en lo conocido. — Por esto es patente la respuesta a lo que se objeta a continuación sobre la verdad de lo conocido; pues el conocimiento divino pone verdad en lo conocido según una acepción, mas no según la otra, como aparece por la distinción indicada.

15. A lo que se objeta tomado de la divina voluntad, hase de decir que un ser se dice causa próxima e inmediata de tres modos: o con respecto a la substancia, o a la disposición, o al acto; por razón de la substancia, cuando entre la causa y su efecto no se interpone otra substancia causante intermedia; por razón de la disposición, cuando no se añade otra nueva disposición para producir el efecto; por razón del acto, cuando se une al mismo acto. Mas el acto divino puede tomarse en dos sentidos, a saber, como interior y como causa eficiente de algo exterior. Es, pues, la voluntad divina la causa próxima e inmediata de las cosas

rerum producendarum ratione substantiae et dispositionis et actus intrinseci, sed non ratione efficientiae exterioris nisi pro eo tempore, pro quo vult. Et hoc habet divina voluntas, quia simul est omnipotentissima et liberrima; et ideo, licet ab aeterno voluerit producere mundum, quia tamen non voluit, quod mundi productio esset ab aeterno, sed solum in tempore: hinc est, quod in tempore produxit, nulla facta mutatione in voluntate, et incepit effectus, non incipiente causa. Et quod obiicitur de causa proxima et immediata, intelligitur de illa quae est causa proxima et immediata secundum triplicem rationem praedictam.

16. Ad illud quod obiicitur, quod Deus, qui vult aliquid, potest illud nolle; dicendum, quod divinum velle connotat respectum et ordinem ad aliquod futurum, et illud futurum potest esse vel non esse sine mutatione, sicut prius dictum est in principali solutione; hinc est, quod respectu futurorum contingentium Deus potest dici volens, vel non volens, nullatenus facta mutatione in ipso volente.

17. Ad illud quod obiicitur, quod Deus sic est agens secundum voluntatem, ita quod eius operatio voluntati configuratur etc.; dicendum, quod agens secundum voluntatem duplex est: unum, cuius voluntas determinatur ad aliquod volitum, ita quod non simul et semel fertur super universitatem suorum effectuum, sed modo vult hoc, modo illud; et in hoc agente secundum voluntatem illud quod obiicit habet veritatem. Aliud est agens secundum voluntatem, cuius voluntas fertur super omne illud, quod disposuit sapientia dictans; et huiusmodi agens sicut omnia simul disposuit, quae successive producuntur, ita quod ipsa dispositio non variatur secundum variationem producendorum; sic et voluntas, quae illi dispositioni prorsus est consona, remanet non mutata. Unde sicut divina ars et divinum consilium, secundum quod diversa fiunt et praecipiuntur, semper in se ipso remanet non mutatum; sic et divinum beneplacitum semper remanet non mutatum, quamvis illa mutentur, quae ab ipso procedunt; pro eo quod simul et semel et aeternaliter et immutabiliter respicit omnia, quae aeternaliter producuntur, sicut et ars, ratio et exemplar, verbum et sapientia et cetera consimilia; in quibus nulla fit variatio propter mutationem factam in rebus extra, respectu quarum nulla est in Deo prorsus dependentia, licet omnia ab eius sapientia et voluntate et potentia dependeant tanquam a causa nobilissima, stabilissima, sufficientissima, primaria et suprema.

que se producen en razón de substancia, de disposición y de acto intrínseco; mas no lo es en razón de la eficiencia exterior, a no ser en aquel tiempo en que lo quiere. Lo que compete a la voluntad divina, porque es a la vez omnipotentísima y libérrima; y, por tanto, aunque desde la eternidad haya querido producir el mundo, porque no quiso, sin embargo, que el mundo fuese producido desde la eternidad, sino tan sólo en el tiempo, de ahí es que lo produjo en el tiempo, sin mutación alguna en su voluntad, y comenzó el efecto sin que por eso comenzase la causa. Y lo que se objeta tomado de la causa próxima e inmediata, se entiende de la que es causa próxima e inmediata en la triple acepción sobredicha.

16. A lo que se objeta que Dios, al querer algo, puede no quererlo, hase de decir que el querer divino connota relación y orden hacia algo futuro, y este futuro puede existir o no existir sin mutación, como se ha dicho ya en la solución principal; de ahí es que, respecto de los futuros contingentes, Dios puede decirse que quiere o no quiere, sin que ello acarree mutación alguna en su voluntad.

17. A lo que se objeta que Dios de tal suerte es agente voluntario, que su operación es conforme a su voluntad, etc., hase de decir que el agente voluntario es doble: uno, aquel cuya voluntad se determina hacia algún objeto de tal modo que no se dirige simultáneamente y de una vez a la totalidad de sus efectos, sino ahora a éste, ahora al otro; respecto a este agente voluntario, es verdad lo que se dice en la objeción. Otro es el agente voluntario cuya voluntad se dirige hacia todo cuanto dispuso la sabiduría al dictar; y tal agente dispuso de una vez todo lo que sucesivamente se produce, de modo que la disposición misma no varía con la variación de lo producido; así, la voluntad que es acorde totalmente con ésta disposición permanece inmutable. De donde, como el arte y el consejo divino, mientras se realiza y ordena la diversidad de los seres, permanece siempre en sí misma inmutable, así también la voluntad divina permanece inmutable aunque varíen los seres que de ella proceden; porque simultáneamente, de una vez, eternamente e inmutablemente dirige su mirada hacia todos los seres que desde la eternidad son producidos, como también el arte, razón y ejemplar, verbo y sabiduría y demás semejantes, en los que no introduce variación alguna la mutación verificada en los seres exteriores, respecto de los cuales no hay en Dios dependencia alguna, aunque todos ellos dependen de su sabiduría, de su voluntad y potencia, como de su causa nobilísima, firmísima, suficientísima, primaria y suprema.

ARTICULUS II

UTRUM SIMUL STENT TRINITAS ET SUMMA IMMUTABILITAS

Deinde quaeritur, utrum simul stent trinitas et summa immutabilitas. Et quod sint incompossibiles, videtur.

1. Impossibile est, speciem esse sine genere [1]; sed generatio sive productio est species motus sive mutationis: ergo ubi generatio, ibi mutatio; sed trinitas non est, nisi quia una persona per generationem procedit ab alia: ergo etc.

2. Item, generatio in creaturis dicit relationem et dicit mutationem et essentialius et principalius dicit mutationem quam relationem; sed non potest poni in summa Trinitate sine relatione, alioquin non diceret veram distinctionem: ergo pari vel fortiori ratione non potest poni sine mutatione.

3. Item, impossibile est, esse nec intelligi alicuius corruptionem sine mutatione; sed generatio vel productio opponitur directe corruptioni, quia, sicut illa ad esse, ita ista ad non-esse [2]: ergo nusquam est sine mutatione: ergo nec in divinis personis.

4. Item, si aliquid sequitur ad aliquid, eodem addito, utrobique adhuc sequitur; sed sequitur: ista generatio in tempore, ergo mutatio in tempore: ergo pari ratione vel fortiori generatio in aeternitate infert mutationem in aeternitate: ergo non stat cum immutabilitate.

5. Item, Augustinus [3] dicit, quod sequitur: Si Spiritus sanctus possit generari, quod posset mutari: ergo in divinis generari infert mutari, ergo non potest stare cum eius opposito; sed eius oppositum est summa immutabilitas: ergo etc.

6. Item, si productio est in divinis, aut ergo necessitate, aut voluntate. Si necessitate: ergo non est ibi summa liberalitas nec potestas; si voluntate: ergo qui producitur

---

[1] Porphyr., *De praedicab.*, c. *De communitatibus et differentiis generis et speciei:* «Genera (speciebus) praeiacere oportet... unde et priora sunt naturaliter genera... et species quidem cum sit, est et genus omnino, genus vero cum sit, non omnino erit species». Cf. Arist., IV *Topic.*, c. 1.—Minor insinuatur ab Arist., *De praedicam.*, c. *De motu.*

[2] Cf. Arist., V *Phys.*, text. 7 (c. 1).

[3] Alex. Hal., *Summa*, p. 1, q. 4, m. 1; item I *Sent.*, d. 7 (c. 1), Magister: «Si Spiritus sanctus nasci potuit, potuit esse Filius; et si potuit esse Filius, mutabilis esse potuit». (Magister loc. cit. praemiserat quaedam verba Augustini. S. Bonav., I *Sent.*, d. 7, dub. 4, ait: «Item quaeritur de ista illatione Magistri: Spiritus sanctus potuit esse Filius» etc.

ARTICULO II

SI PUEDEN COEXISTIR LA TRINIDAD Y LA SUMA INMUTABILIDAD

En segundo lugar se pregunta si pueden coexistir la trinidad y la suma inmutabilidad. Y parece que son incompatibles.

1. Es imposible que se dé especie sin género; mas la generación o producción es una especie de movimiento o cambio; luego donde se da generación, dase también cambio; mas la trinidad no existe sino porque una persona procede de otra por generación; luego etc.

2. Además, la generación en las criaturas dice relación y mutación, y más esencial y principalmente dice cambio que relación; mas en la suma trinidad no puede admitirse generación sin relación, de lo contrario no importaría verdadera distinción; luego por la misma o más sólida razón no puede admitirse sin cambio o mutación.

3. Además, es imposible que exista o pueda entenderse la corrupción de un ser sin cambio; mas la generación o producción se opone directamente a la corrupción, porque, como aquélla termina en el ser, así ésta termina en el no ser; luego nunca se da sin cambio; luego tampoco en las divinas personas.

4. Además, si se da consecuencia en una proposición, ésta no se destruye por la adición de un elemento común a ambos términos de la misma; mas en la proposición: se da generación temporal, luego mutación temporal, hay consecuencia; luego por la misma y aun más sólida razón, de la generación eterna se deduce la mutación eterna; luego no es compatible con la inmutabilidad.

5. Además, San Agustín dice lo siguiente: Si el Espíritu Santo pudiera ser engendrado, pudiera experimentar cambio; luego entre las personas divinas el ser engendrado entraña cambio; luego no puede coexistir con su opuesto; y como su opuesto es la suma inmutabilidad, consiguientemente etc.

6. Además, si se da producción en las personas divinas, o será necesaria o será voluntaria. Si es necesaria, no existe suma liberalidad ni suma independencia; si es voluntaria, el producido puede no ser producido, luego puede no existir,

potest non produci, ergo non esse, ac per hoc mutari: ergo idem quod prius.

7. Item, quod repugnat alicui propter statum imperfectum multo fortius secundum statum perfectum; sed in creatura non est immutabilitas nisi semiplena, et tamen in substantiis perpetuis et incorporalibus non potest esse plurificatio per productionem similis ex simili [4]: ergo nec in Deo.

8. Item, quod repugnat causae repugnat causato: sed causa, quare vis generativa data est rebus, est "propter longe distare a primo et propter corruptionem": ergo si immutabilitas summa repugnat corruptioni, ergo productioni per generationem. Minor probatur per Philosophum [5].

9. Item, impossibile est, quod Deus producat aliquid de aliena substantia sine illius substantiae mutatione; sed tantum Deus potest super alia, sicut super se, sive circa se: ergo nec de sua substantia sine suae substantiae mutatione: ergo si trinitas est per productionem etc.

10. Item, plus recedit a ratione mutabilitatis nihil quam aliquid, ergo et productio rei de nihilo quam productio de aliquo; nihil enim nullo modo mutabile est [6]; sed impossibile est, aliquid produci de nihilo sine eius mutabilitate: ergo similiter de aliquo.

11. Item, secundum rationem intelligendi simplicior et prior est forma quam suppositum, et natura quam persona [7]; sed impossibile est, formam aliquam produci de aliquo sine mutatione sui et eius, de quo est: ergo pari ratione impossibile est, suppositum sive personam sine mutatione esse productam.

12. Item, sicut se habet pars ad partem, ita se habet totum ad totum; sed si Pater produceret Filium de parte substantiae, necesse esset, substantiam mutari secundum partem: ergo cum producit de tota, necesse est, ipsam mutari secundum totum: ergo etc.

SED CONTRA:

1. Productio personae de persona in Trinitate stat cum summa simplicitate, ut patet ex praecedentibus [8]; sed ubi

---

[4] Id est: generatione. Richard. a S. Vict., IV *De Trin.*, c. 14: «In angelica autem natura nulla est propagatio, sed sola simplexque creatio».

[5] Lib. II *De generat. et corrupt.*, text. 59 (c. 10).

[6] Cf. Arist., IV *Phys.*, text. 67 (c. 8), ubi docet, quod nihili nulla sit differentia.

[7] Vide supra, q. 2, a. 2 in corp.

[8] Quaest. 3, a. 2.

y por lo tanto experimentar cambio; de donde se sigue la misma conclusión que antes.

7. Además, lo que repugna a un ser por su estado de imperfección, mucho más le repugnaría por su estado de perfección; ahora bien, en la criatura, la inmutabilidad es sólo semiplena, y, sin embargo, en las substancias perpetuas e incorpóreas no puede darse la plurificación, que resulta de la producción de un semejante por su semejante; luego tampoco en Dios.

8. Además, lo que repugna a la causa repugna a lo causado; mas la causa por que a los seres ha sido dada la virtud generativa es "porque distan mucho del primer principio y son corruptibles"; luego si la suma inmutabilidad repugna a la corrupción, luego también a la producción por generación. La menor se prueba por el Filósofo.

9. Además, no es posible que Dios produzca algún ser de una substancia distinta de la suya sin que medie algún cambio en su substancia; mas Dios tanto puede obrar sobre otros seres cuanto puede sobre sí, o en su substancia; luego tampoco puede producir de su propia substancia sin que también ésta experimente cambio; y como la trinidad proviene de la producción, consiguientemente etc.

10. Además, más se aparta del concepto de mutabilidad la nada que el ser, y, por consiguiente, la producción de una cosa de la nada, más que la producción de una cosa de otro, porque la nada en manera alguna es mutable; ahora bien, es imposible que un ser sea producido de la nada sin que ello implique mutabilidad; luego por la misma razón si es producido de otro.

11. Además, según dicta la razón, la forma es anterior y más simple que el supuesto, y la naturaleza, asimismo, lo es más que la persona; ahora bien, es imposible que una forma sea producida sin que medie cambio por parte de ésta y de aquello de que procede; luego por la misma razón es imposible que el supuesto o la persona sean producidos sin cambio.

12. Además, la misma relación guarda la parte con la parte que el todo con el todo; mas si el Padre produjese al Hijo de parte de su substancia, ésta experimentaría cambio parcial; luego como lo produce de toda su substancia, ésta por necesidad experimenta cambio total; luego etc.

POR EL CONTRARIO:

1. La producción de una persona de otra se da en la Trinidad juntamente con la simplicidad, según hemos visto

summa simplicitas, ibi omnimoda invariabilitas et immutabilitas: ergo trinitas et ei competens emanatio non repugnat immutabilitati.

2. Item, emanatio personae de persona stat cum summa actualitate; sed ubi summa actualitas, omnimoda est immutabilitas, quia "motus est entelechia entis in potentia" [9], et omne mutabile aliquo modo possibile; sed quod stat cum antecedente necessario stat cum consequente: ergo etc.

3. Item, in summa aeternitate nulla potest esse variabilitas, quia omnis motus stat cum priori et posteriori vel tempore, vel natura [10]; sed trinitas personarum et earundem productio stat cum aeternitate: ergo cum summa immutabilitate.

4. Item, "in ad aliquid non est motus" [11]; sed trinitatem et personarum pluralitatem facit relatio, secundum quod dicit Boethius: "Relatio multiplicat Trinitatem"; ergo impossibile est ibi ex hac causa ponere mutationem nec motum: stat ergo cum summa immutabilitate.

5. Item, in eo, in quo est simul produci et productum esse, non est prius et posterius, nec duratione nec natura nec re; sed hoc reperitur in omni mutatione: ergo etc.

6. Item, possibile est, Deum producere creaturam sine sui mutatione, quia producit se ipso [12]: ergo similiter Pater potest producere personam sine mutatione suae personae vel naturae: ergo pari ratione et Filius sine mutatione produci: ergo productio non cogit aliquid ibi mutari.

7. Item, Deus intelligit se sine aliqua sui mutatione; sed intelligendo se dicit et dicendo Verbum generat: ergo absque omni mutatione habet Verbum generare, pari ratione et Spiritum sanctum spirare: ergo etc.

---

[9] Arist., III *Phys.*, text. 6 (c. 1). Entelechia idem est ac actus.
[10] Cf. Arist., IV *Phys.*, text. 99 et 131 (c. 11 et 14): «Prius autem et posterius in motu est».—De priori tempore vel natura cf. Arist., *De praedicam.*, c. *De priori* et c. *De simul.*—Minor probata est supra, q. 5, a. 2.
[11] Arist., V *Phys.*, text. 10 (c. 2), et XI *Metaph.*, c. 11 (X, c. 12).—Verba Boethii habentur in lib. *De Trin.*, c. 6.
[12] Vide supra, a. 1 ad 5 et 6.

más arriba; mas donde hay suma simplicidad hay omnímoda invariabilidad e inmutabilidad; luego la trinidad, con su consiguiente emanación, no repugna a la inmutabilidad.

2. Además, el que una persona emane de otra tiene lugar juntamente con la suma actualidad; mas donde se da la suma actualidad hay inmutabilidad omnímoda, porque "el movimiento es la actualidad de un ser en potencia", y todo lo mudable es en cierto sentido posible; y como lo que acompaña al antecedente acompaña necesariamente al consiguiente, luego etc.

3. Además, en la suma eternidad no puede haber variabilidad, porque todo movimiento entraña anterioridad y posterioridad, bien en cuanto al tiempo, bien en cuanto a la naturaleza; mas la trinidad de personas y su producción es compatible con la eternidad; luego también con la suma inmutabilidad.

4. Además, "en la relación no se da movimiento"; mas la relación es la que origina la trinidad en la pluralidad de personas, según lo que dice Boecio: "La relación multiplica la Trinidad"; luego es imposible por esta causa atribuirle cambio o mutación; luego es compatible con la suma inmutabilidad.

5. Además, donde el ser producido y el haber sido producido se dan a la vez, no hay anterior ni posterior, ni en la duración, ni en la naturaleza, ni en la realidad; mas esto se encuentra en todo cambio o mutación; luego etc.

6. Además, puede Dios, sin experimentar cambio, producir una criatura, porque la produce por sí mismo; luego de la misma manera, el Padre puede producir una persona sin mutación de la suya propia o de la naturaleza; y, por la misma razón, el Hijo puede ser producido sin que medie cambio; consiguientemente, la producción no implica por fuerza el cambio.

7. Además, Dios se conoce a sí mismo sin mutación propia; mas conociéndose a sí mismo expresa, y expresando engendra al Verbo; luego fuera de toda mutación o cambio engendra al Verbo y por la misma razón espira al Espíritu Santo; luego etc.

CONCLUSIO

Trinitas personarum stat cum summa immutabilitate

RESPONDEO:

Dicendum, quod trinitas personarum, quae in divinis est per emanationem unius ab alia, stat cum immutabilitate summa.— Et huius ratio duplex est, scilicet summa aeternitas et summa simplicitas. Summa aeternitas non patitur, ibi esse aliquam mutationem, summa simplicitas non patitur ibi esse aliquod mutabile. Si ergo trinitas est cum simplicitate et aeternitate; et ubi aeternitas, nulla mutatio, ubi simplicitas summa, nihil mutabile; et iis ablatis, tollitur omnis mutabilitas: necessario simul stant trinitas et summa immutabilitas.

Et hoc patet sic: ubi enim est aeternitas, nihil est incipiens, nihil succedens; nulla igitur inceptio, nulla successio, nulla defectio. Omnis autem mutatio aut est a non-esse in esse, aut ab esse in non-esse, aut ab uno esse in aliud esse [13]; mutatio autem ad esse non est sine inceptione, mutatio vero ab esse non est sine defectione, mutatio in esse non potest esse sine qualicumque successione, quia non est sine variatione. Aeternitas igitur excludit omnem mutationem; haec autem stat cum trinitate: ergo in excellentia Trinitatis nulla mutatio ratione aeternitatis. — Nihil inest mutabile ratione simplicitatis. Est enim ibi summa simplicitas naturae et personae et utriusque invicem comparatae. Propter simplicitatem naturae nulla potest esse ibi decisio in eo, de quo est productio; propter simplicitatem personae nulla potest esse compositio in producto; ratione simplicitatis in utraque nulla potest esse abiectio a principio productivo. Ex hoc ergo colligitur, quod nihil est ibi mutabile, nec ille qui producitur, nec ille qui producit, nec illud, de quo producitur. Ex hoc enim, quod non fit abiectio habiti ex parte principii, nec introductio novi ex parte producti, nec decisio indivisi ex parte fundamenti, de quo intelligitur produci, nec materialiter nec causaliter, sed substantialiter; nihil est quod possit

[13] Cf. Arist., V *Phys.*, text. 7 (c. 1).

CONCLUSION

La trinidad de personas subsiste con la suma inmutabilidad

RESPONDO:

Hase de decir que la trinidad de personas, que en Dios se realiza por la emanación de una persona de otra, subsiste con la suma inmutabilidad. La razón de esto es doble, a saber: la suma eternidad y la suma simplicidad. La suma eternidad no es compatible con la mutación, ni la suma simplicidad con la mutabilidad. Ahora bien, la trinidad se armoniza con la simplicidad y la eternidad; ésta excluye la mutación, como la suma simplicidad excluye el ser mutable, y si, al excluir la mutación y el ser mutable, se excluye la mutabilidad, necesariamente se sigue que la trinidad y la suma inmutabilidad coexisten.

Y esto se prueba de la siguiente manera: donde hay eternidad, nada comienza, nada se sucede; por consiguiente, no hay comienzo, sucesión ni defección, porque todo cambio se reduce al tránsito del no-ser al ser, o del ser al no-ser, o de un ser a otro; mas el cambio hacia el ser no se da sin comienzo, y el cambio que parte del ser no se da sin defección; la mutación en el ser no puede realizarse sin alguna sucesión, puesto que no se da sin variación. Por tanto, la eternidad excluye todo cambio y se compagina con la trinidad; luego en la excelencia de la Trinidad no se da cambio alguno por razón de la eternidad. — Nada contiene de mutable por razón de la simplicidad. Se da, en efecto, suma simplicidad por parte de la naturaleza, de la persona y de ambas a dos comparadas entre sí. Por lo que respecta a la simplicidad de la naturaleza, no puede darse división en aquello de lo que se produce; por razón de la simplicidad de la persona, no puede darse composición alguna en el ser producido; por razón de la simplicidad de ambas, ninguna separación puede haber del principio productivo. De donde se infiere que nada es mutable en la trinidad: ni el que es producido, ni el que produce, ni aquello de lo que se produce. Por cuanto no se da separación de lo recibido de parte del principio, ni introducción de algo nuevo de parte del producido, ni división de lo indiviso de parte del fundamento de lo que se produce, no material ni causal, sino substancialmente, se sigue que nada hay que pueda sufrir mu-

mutari. — Si igitur intelligitur summa trinitas in summa simplicitate et aeternitate, necessario oportet pariter intelligi, ut consistat in omnimoda immutabilitate. — Amplius, quoniam actualis immutabilitas cum summa simplicitate et aeternitate ponit summam actualitatem, et actualitas summa est per plenam conversionem eiusdem supra se intelligendo et amando, et intellectus includit verbum, et amor includit nexum; sicut immutabilitati primi principii non solum non repugnat se ipsum intelligere et amare, quin potius est consonans, sic non repugnat, immo consonat generare Verbum et spirare Amorem. Immutabiliter enim sibi competit utrumque et semper in actu. Ideo, si recte immutabilitas intelligatur, non solum non excludit, sed includit beatissimam Trinitatem; et hoc, quia summe immutabile necesse est esse simplex, aeternum et actuale secundum plenitudinem actualitatis interminatae et perfectae. — Unde concedendae sunt rationes, quae sunt ad istam partem.

[Solutio obiectorum]

1. Ad illud ergo quod primo obiicitur in contrarium, quod ubi generatio, ibi mutatio; dicendum, quod illud verum est in creaturis, ubi generatio est exitus ab ente in potentia in ens in actu, ubi etiam per consequens est mutatio, quia quod generatur se habet aliter nunc quam prius. Secus autem est in divinis, quia alia generatio est omnimodae actualitatis et a parte principii et termini et ipsius productionis et eius, de quo fit productio. Unde quia nulla est ibi acquisitio novi esse, et est tamen acceptio veri et actualis et sempiterni esse; ideo, licet sit vera productio, non tamen est ibi vera mutatio [14].

2. Ad illud quod obiicitur, quod generatio dicit mutationem et relationem; dicendum, quod ea quae sunt in creaturis, si ponantur in Creatore, poni debent secundum illud quod completionis habent, non secundum illud quod incompletionis. Motus autem et mutatio semper incompletionem dicunt, relatio aut dicit aut pluries complementum, maxime illa, quae originem dicit in nobilissimis sine dependentia aliqua; et hoc modo in illa productione aeterna.

3. Ad illud quod obiicitur, quod corruptio non potest intelligi sine mutatione; dicendum, quod non est simile: quia

[14] Cf. I *Sent.*, d. 9, q. 1.

tación. — Por lo tanto, si se entiende la trinidad suma en la suma simplicidad y eternidad, necesariamente debemos entenderla como coexistente con la suma inmutabilidad. — Además, la inmutabilidad actual, unida a la suma simplicidad y eternidad, exige suma actualidad, la que se realiza por la total conversión del ser sobre sí mismo por el entendimiento y el amor: el entendimiento incluye al Verbo, y el amor a la unión; y así como no repugna a la inmutabilidad del primer principio el que se conozca y ame a sí mismo, antes bien es muy conforme y conveniente, así tampoco repugna, antes bien es muy conforme, que engendre al Verbo y espire al Amor. Pues ambos actos le convienen de manera inmutable y siempre actual. Por tanto, si se comprende la inmutabilidad en su verdadero sentido, no sólo no excluye, sino que incluye a la beatísima Trinidad; y ello porque el ser sumamente inmutable por necesidad ha de ser simple, eterno y actual, según la plenitud de actualidad ilimitada y perfecta. — Han de concederse, pues, las razones que en favor de esta parte se han aducido.

[Solución de las objeciones]

1. A lo que se objeta, pues, en primer lugar, en favor de la contraria: que donde hay generación hay mutación, hase de decir que es verdad con respecto a las criaturas, en las cuales la generación es el tránsito del ser en potencia al ser en acto, donde, consiguientemente, hay cambio, puesto que el ser engendrado se halla ahora en distinto estado del que antes tenía. Mas en Dios sucede de diversa manera, porque en ellas la generación es de una actualidad absoluta, tanto por parte del principio y del término como por parte de la producción y de la substancia de que se efectúa. De donde, como no se da adquisición de un nuevo ser, y, no obstante, hay recepción de ser verdadero, actual y sempiterno, síguese que, aunque realmente se da producción, no se da, con todo, verdadero cambio.

2. A lo que se objeta que la generación supone mutación y relación, hase de decir que, al atribuir al Creador las cualidades de los seres creados, se las hemos de atribuir en lo que tienen de perfección, no en lo que tienen de imperfección. El movimiento y el cambio entrañan siempre imperfección, mas la relación, las más de las veces, importa complemento, máxime la relación que tiene su origen en seres nobilísimos sin dependencia alguna: tal sucede en la producción eterna.

3. A lo que se objeta que es imposible pueda entenderse la corrupción de un ser sin cambio, hase de decir que no

corruptio dicit amissionem esse, quae quidem non potest intelligi, nisi fiat post esse prius habitum; ac per hoc de necessitate mutationem includit, quae non potest esse nisi in re mutabili et variabili propter defectum, quem dicit. Sed generatio est datio vel acceptio esse per consubstantialitatem; et hoc potest esse circa nobilissimum ens et actualissimum, quia hoc nullum dicit defectum, ac per hoc non de necessitate includit mutationem, sicut corruptio. Nam tali generationi non opponitur corruptio, sed illi soli, quae erat in creatura, quam quidem corruptio quodam modo sequitur et quodam modo antecedit. "Generatio enim unius corruptio est alterius", sicut dicit Philosophus [15].

4. Ad illud quod obiicitur, quod generatio in tempore ponit mutationem in tempore: ergo et generatio in aeternitate infert mutationem in aeternitate; dicendum, quod ille modus inferendi tenet, ubi non est determinatio distrahens; non sic autem est in proposito: quia generatio in aeternitate est alterius modi quam generatio in tempore; sicut dictum est; non fit de ente in potentia, sicut illa quae tempore mensuratur [16]. Et ideo non sequitur, quodsi ad hanc consequitur motus, quod ad illam consequatur, immo potius oppositum.

5. Ad illud quod obiicitur, quodsi Spiritus sanctus generaretur, quod mutaretur; dicendum, quod illud argumentum sequitur, non quia generari sit mutari, sed quia, posito quod non oportet, accidit quod non oportet [17]. Posito enim, quod Spiritus sanctus, qui accipit esse per spirationem, quae realiter differt a generatione, accipiat per viam generationis; ponitur de necessitate, quod transeat ab uno modo emanandi ad alterum modum realiter differentem; et sic ponitur de necessitate mutari, non quia illi modi oriundi seu emanandi dicant motus vel mutationes, sed quia transitus ab uno in alterum non potest intelligi sine motu. Et quoniam mutatio in divino esse non admittitur, hinc est, quod impossibile est, quod persona, quae per spirationem producitur, generetur. Et hinc est, quod licet Pater generet et spiret, non tamen mutatur, quia simul ista duo stant circa personam Patris, spirare scilicet et generare, neque oportet ab uno in alterum transire. Sed hi duo modi non possunt simul competere eidem personae productae, ac per hoc, si per impossible intelligatur poni circa aliquam

[15] Lib. I *De generat. et corrupt.*, text. 20 (c. 3), et II *Metaph.*, text. 7 (I brevior, c. 2).

[16] Cf. Arist., IV *Phys.*, text. 114 s. (c. 12), ubi explicatur, quid sit in tempore esse et tempore mensurari.

[17] Simili modo ait Arist., *Phys.*, text. 36 (c. 5) : «Si ergo ponamus possibile esse, nullum impossibile accidet, falsum autem fortassis».— De hac solut., cf. *I Sent.*, d. 7, dub. 4.

hay paridad, porque la corrupción supone pérdida del ser, la cual en verdad no se comprende sino sobreviniendo al ser anteriormente poseído; de ahí es que por necesidad incluye cambio, el cual no puede darse sino en los seres variables y mutables, por la imperfección de que adolecen. Por el contrario, la generación es comunicación o recepción del ser por consubstancialidad, y ello puede acontecer en el más perfecto y actual de los seres, ya que no supone defecto ni imperfección alguna, ni por consiguiente incluye por necesidad cambio, como acontece en la corrupción. Porque a tal concepto de generación no se opone la corrupción, sino la que se encuentra en las criaturas, a las que en cierto sentido sigue y en cierto sentido antecede; "porque la generación de un ser es corrupción de otro", como dice el Filósofo.

4. A lo que se objeta que la generación temporal incluye mutación temporal: luego la generación eterna incluye mutación eterna, hase de decir que esta argumentación es concluyente en el caso en que no haya una especial determinación que lo impida, como evidentemente la hay en nuestro caso; porque la generación eterna se verifica de modo diferente al de la generación temporal, como se ha explicado más arriba, puesto que no se trata de un ser potencial, como ocurre en la generación temporal. Por tanto, aunque a ésta acompañe el cambio, no se sigue que también acompañe a aquélla, antes bien síguese lo contrario.

5. A lo que se objeta que si el Espíritu Santo pudiera ser engendrado, podría experimentar cambio, hase de decir que el argumento concluye no porque la generación implique de suyo la mutación, sino porque, una vez supuesto un principio inconveniente, síguese una conclusión inconveniente. Supuesto, en efecto, que el Espíritu Santo, quien recibe el ser por espiración, la cual difiere realmente de la generación, lo recibiese por generación, necesariamente se debería admitir que pasa de un modo de emanar a otro realmente diferente; y por consiguiente hubiese sufrido cambio, no porque estos modos de proceder o emanar impliquen de suyo movimiento o cambio, sino porque el tránsito de un modo de emanar a otro no se concibe sin el movimiento. Y como no se admite mutación en el ser divino, síguese que es imposible sea engendrada una persona que es producida por espiración. De aquí que, aunque el Padre engendre y espire, no experimenta, con todo, cambio alguno, porque estos dos actos, a saber, el engendrar y el espirar, existen en la persona del Padre simultáneamente, sin haber tránsito del uno al otro. Ahora bien, estos dos modos no pueden convenir juntamente a la misma persona producida; por consiguiente, si lo que es imposible se supone realizado en una

illarum personarum, per idem impossibile ponitur et motus, quia ponitur variari producendi modus.

6. Ad illud quod obiicitur, quod scilicet productio est in divinis, aut ergo necessitate, aut voluntate; dicendum, quod, sicut in quaestione de necessitate melius apparebit [18], ibi est quodam modo necessitate et quodam modo voluntate. Non est enim per necessitatem coactionis, sed immutabilitatis; non per voluntatem eligentem, sed per voluntatem sempiternaliter acceptantem, secundum quam producens in productione nobilissima sibi complacet et etiam delectatur. Et ideo non sequitur, quod possit ibi esse variatio mutabilitatis et coarctatio potestatis, quia simul ille qui producitur producitur necessario, liberaliter et potenter.

7. Ad illud quod obiicitur, quod immutabilitas creaturae excludit generationem, sicut patet in angelo, ergo in Deo; dicendum, quod illud non valet, quia creatura in generando non potest totam dare substantiam suam, propter hoc quod deficit a summa simplicitate et actualitate et communicabilitate; ideo impossibile est, quod aliquid de substantia sua generetur, quin mutetur. Secus autem est in proposito, sicut praedictum est [19], quia generans in divinis generato non dat suae essentiae partem, sed totam essentiam dat simplicissimam et perfectam. — Posset tamen dici, quod et creatura spiritualis generationem habet intrinsecam, quae quidem est ipsius verbi a mente, quae inter cetera creata potissime gerit similitudinem generationis aeternae.

8. Ad illud quod obiicitur, quod causa generationis et corruptionis est longe distare a primo; dicendum, quod illa non est tota ratio. Nam homo, si stetisset in statu innocentiae, nunquam corrumperetur, et tamen generaret. Unde generatio potius est ex perfectione summa et fecunditate et actualitate ipsius primi principii, quam sit ad supplementum defectus corruptionis ipsius principii productivi. Loquitur ergo Philosophus de causa generationis secundum statum deficientis naturae, non generaliter et secundum modum generationis illius completissimae, quae est origo omnis productionis. Nam *speciei generator omnia haec constituit* [20], et ipse, qui generationem aliis tribuit, non potest sterilis esse, secundum quod dicit ultimo Isaiae.

9. Ad illud quod obiicitur, quod Deus non potest producere aliquid de aliqua creatura sine illius commutatione; dicendum, quod non est simile: quia, cum creatura sit mu-

---

[18] Quaest. seq., a. 2.
[19] Quaest. 2, a. 2 in corp. et ad 3.
[20] Sap. 13, 3 : *Speciei enim generator* etc.—Verba Isai. 66, 9, sunt : *Si ego, qui generationem ceteris tribuo, sterilis ero, ait Dominus Deus tuus?*

de las personas, por la misma razón se supone también la mutación, porque se varía el modo de producir.

6. A lo que se objeta que si se da producción en las personas divinas, o será necesaria o voluntaria, hase de decir que, según veremos en la cuestión acerca de la necesidad, se realiza en cierto sentido necesariamente y en cierto sentido voluntariamente. Se realiza no con necesidad de coacción, sino de inmutabilidad; no con voluntad de elección, sino con voluntad de aceptación sempiterna, por la que el producente encuentra sus complacencias y aun sus delicias en su producción perfectísima. Por lo tanto, no se sigue que pueda haber variación de mutabilidad y coartación de potestad, porque la producción se realiza necesaria, liberal y proporcionadamente a la vez.

7. A lo que se objeta que la inmutabilidad de la criatura excluye la generación, como acontece al ángel y, por consiguiente, también a Dios, hase de decir que esta razón no vale, porque la criatura al engendrar no puede comunicar toda su substancia, pues no goza de suma simplicidad, actualidad y comunicabilidad; por tanto, es imposible que engendre de su substancia sin experimentar cambio. Lo contrario acontece en nuestro caso, como queda demostrado, porque en Dios el que engendra no comunica al engendrado parte de su esencia, sino toda su esencia, simplicísima y perfecta. — Podríase, no obstante, decir que aun la misma criatura espiritual tiene su generación intrínseca, que no es otra cosa que la expresión del verbo de su mente, la cual mucho mejor que las demás criaturas realiza la semejanza con la generación eterna.

8. A lo que se objeta que la causa por que a los seres ha sido dada la virtud generativa es porque distan mucho del primer principio y son corruptibles, hase de decir que ésta no es toda la razón. Porque si el hombre permaneciese en el estado de inocencia, nunca vería la corrupción, y, sin embargo, engendraría. De donde la generación más bien arguye suma perfección, fecundidad y actualidad en el primer principio que subsanación del defecto de corrupción del mismo principio productivo. Habla, pues, el Filósofo de la causa de la generación considerada conforme al estado de la naturaleza caída, y no en general y según el modo de aquella completa y perfectísima generación que es origen de toda producción. Porque *el que creó todas las cosas es el autor de la hermosura,* y el que comunica a otros la fecundidad, en manera alguna puede él permanecer estéril, según lo que se dice en el capítulo último de Isaías.

9. A lo que se objeta que no es posible que Dios produzca algún ser de una substancia distinta de la suya sin que medie algún cambio en su substancia, hase de decir que

tabilis et non omnino simplex, cum ponitur aliquid de ea produci, ponitur per consequens commutari, quia non potest esse idem ibi per omnimodam indifferentiam quod datur et quod accipitur et actus intermedius; in divinis autem est omnino oppositum, secundum quod manifeste liquet ex praecedentibus.

10. Ad illud quod obiicitur, quod non potest aliquid produci de nihilo sine mutatione; dicendum, quod illud non est simile: quia non potest aliquid produci de nihilo, quin habeat esse post non-esse, quin etiam habeat esse a principio essentialiter differente. Unde quamvis nihil non sit mutabile de se, tamen eductio, qua aliquid, quod prius non erat ens, efficitur ens, de necessitate ponit inceptionem et mutationem. Non sic autem est de ea productione, qua persona producitur de substantia sempiterna personae sempiternaliter producentis, quia ibi nec aliud esse accipitur de novo, nec aliquid incipit, ac per hoc nec aliquid variatur.

11. Ad illud quod obiicitur, quod forma potest produci sine mutatione, ergo nec suppositum; dicendum, quod non est simile: quia productio formae dicit differentiam substantialem inter producentem et productum; nihil enim producit se ipsum [21]; et ideo, cum forma producitur, oportet, quod ab alia forma producatur, quae, cum si alia ab ipsa, erit vere causa producens et prior naturaliter, quam sit ipsa forma producta; et ideo in illa productione necesse est includi mutationem. Non sic autem est in productione suppositi vel personae, pro eo quod una est natura et essentia in utrisque, et ideo simul sunt; nec est ibi mutatio seu motus, quia ibi non est prius nec posterius nec aliquid novum.

12. Ad illud quod obiicitur, quod sicut se habet pars ad partem, ita totum ad totum; dicendum, quod in divinis proprie nec est pars neque totum, secundum quod totum dicitur quod continet partem et partem [22]. Nec valet, quodsi res producta de parte ponit mutationem in parte, quod similiter res producta de tota substantia ponat mutationem secundum totum: quia, ut prius tactum est, productio in parte ponit decisionem, ponit alicuius amissionem et alicuius acquisitionem, quae de necessitate mutationem includunt; productio autem de tota substantia nihil talium dicit, quin potius excludit omne illud, ad quod consequitur motus,

[21] Cf. Arist., II *De anima*, text. 47 (c. 4): «Generat autem nihil ipsum se ipsum».—Cf. etiam II *Poster*, c. 17 (c. 14): «Causa enim prius est eo cuius est causa».
[22] Cf. I *Sent.*, d. 19, p. 2, q. 1.

no hay semejanza, porque, siendo la criatura mutable y no completamente simple, cuando se afirma que se produce algún ser de ella, se afirma, en consecuencia, que cambia, pues no pueden ser absolutamente idénticos en ella lo que se da, lo que se recibe y el acto intermedio; mas en la divinidad acontece todo lo contrario, como queda manifiesto en lo que precede.

10. A lo que se objeta que es imposible que un ser sea producido de la nada sin que ello implique mutabilidad, hase de decir que no hay semejanza, pues no puede producirse ser alguno de la nada sin que tenga ser después del no ser, y, además, sin que le venga el ser de un principio esencialmente distinto. De donde, aun cuando la nada sea por sí inmutable, sin embargo, la creación, en virtud de la cual lo que antes no era es llamado a ser, implica por necesidad comienzo y cambio. No ocurre lo mismo con la producción, en la que una persona es producida de la substancia eterna de otra eternamente producente, porque en este caso ni se comienza a recibir un nuevo ser, ni hay comienzo, ni por consiguiente tampoco variación.

11. A lo que se objeta que la forma no puede ser producida sin mutación y, por lo tanto, tampoco el supuesto, hase de decir que no hay paridad, porque la producción de la forma significa diferencia substancial entre el producente y el producido, puesto que nada se produce a sí mismo, y, por lo tanto, cuando es producida una forma, debe ser producida por otra, que, siendo distinta de ella, será verdaderamente su causa productora y por naturaleza anterior a la forma producida; por consiguiente, en tal producción se da cambio por necesidad. No ocurre lo mismo en la producción del supuesto o persona, porque la naturaleza y la esencia en ambos es idéntica y, por lo tanto, existe simultáneamente, no ocurriendo cambio o movimiento por no darse prioridad, ni posterioridad, ni novedad alguna.

12. A lo que se objeta que la misma relación guarda la parte con la parte que el todo con el todo, hase de decir que en la divinidad, hablando con propiedad, no hay parte ni todo, en cuanto que del todo se dice que tiene partes. Ni vale argumentar que si un ser producido de una parte implica mutación respecto a otra parte, consiguientemente, el producido de toda la substancia implicará cambio respecto del todo: porque, como se ha dicho anteriormente, la producción de una parte implica división, pérdida y adquisición de algo, lo cual supone necesariamente algún cambio; mas la producción de toda la substancia nada tiene que ver con esto, antes bien excluye todo aquello que lleva

sicut ex principali solutione fuit ostensum. Nam nec in principio producente est decisio, nec compositio in producto, nec in productione innovatio, nec variatio aliqua circa aliquod praedictorum.

QUAESTIO VII

Utrum possit stare trinitas cum summa necessitate

Consequenter quaeritur, utrum possit stare trinitas cum summa necessitate. Et circa hoc quaeruntur duo.

Primum est, utrum esse divinum sit summe necessarium.

Secundum est, utrum stent simul trinitas et summa necessitas.

ARTICULUS I

UTRUM ESSE DIVINUM SIT SUMME NECESSARIUM

Quaeritur ergo, utrum esse divinum sit summe necessarium. Et quod sic, videtur.

1. Omne immutabile et aeternum est summe necessarium [1]; sed divinum esse est huiusmodi: ergo etc.

2. Item, necesse est, omne, quod est nobilitatis et perfectionis, poni in Deo in summo; sed constans est, quod necessitas est magis quam scientia: ergo etc.

3. Item, omne, quod ita est, quod non potest non esse nec cogitari non esse, est necessarium in summo; sed divinum esse est huiusmodi [2]: ergo etc.

4. Item, omne, quod habet esse a se et per se et secundum se, est omnino necessarium; sed tale est esse divinum, cum sit primum: ergo etc.

5. Item, impossibile est, necessitatem esse in effectu nisi per causam: ergo si in Deo non est necessitas, in nullo est necessitas: ergo nihil est necessarium. Sed si nihil est necessarium, nihil est impossibile: ergo omnia sunt possibilia: ergo aliquid simul esse et non esse est possibile. Sed hoc est absurdum [3]: ergo etc.

[1] Vide supra, q. 5, a. 1, et q. 6, a. 1.

[2] Ut ostensum est supra, q. 1, a. 1, ubi etiam principia seqq. argg. insinuantur.

[3] Cf. Arist., IV *Metaph.*, text. 9 ss. (III, c. 3), qui ibid., IX,

consigo movimiento, como quedó demostrado en la solución. Pues ni en el principio productor se da división ni en el producido composición, ni en la producción hay innovación ni variación alguna en lo predicho.

CUESTION VII

Si pueden coexistir la trinidad y la suma necesidad

A continuación se inquiere si pueden coexistir la trinidad y la suma necesidad. Y sobre esto se plantean dos cuestiones.

Es la primera si el ser divino es sumamente necesario.

La segunda, si pueden coexistir la trinidad y la necesidad suma.

ARTICULO I

SI EL SER DIVINO ES SUMAMENTE NECESARIO

Inquérese, pues, si el ser divino es sumamente necesario. Y parece que sí.

1. Todo lo inmutable y eterno es sumamente necesario; mas el ser divino es tal; luego etc.

2. Además, necesariamente todo cuanto existe de nobleza y perfección debe atribuirse a Dios en grado sumo; mas consta que la necesidad es más perfecta que la ciencia, luego etc.

3. Además, todo lo que de tal suerte existe que no puede no existir ni pensarse que no exista es sumamente necesario; mas tal es el ser divino; luego etc.

4. Además, todo lo que posee el ser de sí, por sí y en sí, es totalmente necesario; mas tal es el ser divino, porque es el primero; luego etc.

5. Además, es imposible que haya necesidad en el efecto si no es en él producida por la causa; luego si en Dios no hay necesidad, en ningún ser la puede haber; luego nada hay necesario. Mas si nada hay necesario, nada hay imposible; luego todo es posible; luego que una cosa sea y no sea, es posible. Mas esto es un absurdo; luego etc.

6. Item, impossibile est, necessitatem esse in composito nisi per necessitatem existentem in simplici; ergo si simplicissimum caret necessitate, impossibile est, quod in aliqua complexione vel compositione sit ponere necessitatem. Sed hoc est absurdum, quod nulla argumentatio necessaria sit [4]: ergo etc.

CONTRA:

1. Omne necessarium est determinatum ad sic et non aliter se habendum; omne determinatum ad aliquid est finitum [5]; sed divinum esse est infinitum: ergo etc.

2. Item, nihil, quod est indifferens ad opposita est necessarium; sed divinum posse, velle et agere est indifferens ad opposita: ergo non est necessarium. Sed divinum posse, velle et agere est divinum esse: ergo divinum esse non est necessarium.

3. Item, nulli immutabili potest attribui aliquid mutabile: ergo nulli summe necessario potest attribui aliquid contingens; sed Deo attribuitur aliquid contingens: ergo etc.

4. Item, sicut impossibilitas repugnat potentiae, ita necessitas voluntati; sed divina potentia tanta est, quod omnia sunt ei possibilia, nec ponitur aliquo modo impossibilitas in Deo [6]: ergo cum velle Dei sit perfectissimum, videtur, quod non patiatur necessitatem in esse divino.

5. Item, si causa est necessaria, et effectus [7]; sed Deus est causa omnium prima et summa et immediata: ergo si in Deo est necessitas, omnia sunt necessaria.

6. Item, quanto aliquid contingentius, tanto est indifferentius, et quanto indifferentius, tanto communius, et quanto communius, tanto simplicius [8]: ergo a primo, quanto aliquid contingentius, tanto simplicius: ergo simplicissimum est contingentissimum, non ergo necessarium.

7. Item, omne necessarium scibile, sicut omne proba-

text. 17 (VIII, c. 8), ait: «Si enim ipsa (necessaria) non essent, nihil esset».

[4] Vide Arist., I *Poster.*, c. 3 ss.

[5] Arist., V *Metaph.*, text. 6 (IV, c. 5): «Quod non contingit aliter se habere necesse dicimus ita se habere». Ibid., IX, text. 3 et 10 (VIII, c. 2 et 5), potentiae irrationales dicuntur esse determinatae ad unum, sive unius tantum factivae, potentiae rationales vero indifferentes ad plura sive contraria».

[6] Vide Luc. 1, 37.

[7] Cf. Arist., XI *Metaph.*, c. 7 (X, c. 8).—De minori cf. August., III *De Trin.*, c. 4, n. 9.

[8] Cf. Arist., XI *Metaph.*, c. 1 (X, c. 1).

6. Además, es imposible que haya necesidad en lo compuesto, sino por la necesidad que hay en lo simple; luego si lo más simple carece de necesidad, es imposible que pueda atribuirse necesidad a composición o complexión alguna. Mas es absurdo que no haya argumentación alguna necesaria; luego etc.

POR EL CONTRARIO:

1. Todo lo que es necesario está determinado a ser de una manera y no de otra; y todo lo que es determinado respecto de algo es finito; mas el ser divino es infinito; luego etc.

2. Además, no es necesario lo que es indiferente respecto a términos opuestos; mas el poder divino, el querer y el obrar son indiferentes respecto a términos opuestos; luego no son necesarios. Ahora bien, el divino poder, querer y obrar son el divino ser; luego el ser divino no es necesario.

3. Además, como a ningún ser inmutable puede atribuirse cualidad alguna mutable, tampoco a ninguno sumamente necesario puede atribuirse alguna contingente; mas a Dios se atribuyen propiedades contingentes; luego etc.

4. Además, del mismo modo que repugna la imposibilidad a la potencia, repugna la necesidad a la voluntad; mas la potencia divina es tanta, que todas las cosas le son posibles, y no puede atribuirse a Dios imposibilidad alguna; luego, siendo perfectísimo el poder divino, es evidente que no se compadece con la necesidad en su divino ser.

5. Además, si la causa es necesaria, también lo es el efecto; mas Dios es la causa de todo, primera, suma e inmediata; luego si en Dios hay necesidad, todos los seres son necesarios.

6. Además, cuanto un ser es más contingente, tanto es más indiferente, y cuanto más indiferente, tanto más común, y cuanto más común, tanto más simple; luego cuanto más contingente es un ser, tanto es más simple; luego lo más simple es lo más contingente; por consiguiente, no es necesario.

7. Además, todo lo necesario es cognoscible con certe-

bile opinabile[9]; sed omne scibile vel est principium demonstrationis vel demonstratum; divinum autem esse neutrum est: ergo etc.

8. Item, quanto aliquid magis est necessarium, tanto est magis certum, et quanto magis certum, tanto magis notum[10]; sed divinum esse est maxime occultum: ergo etc.

9. Item, sicut frustra movetur quis, quia appetit impossibile[11], ita, quia timet necessarium: ergo si divina Maiestas est necessitas, ergo nullo modo est timenda. Sed hoc est falsum et absurdum: ergo etc.

CONCLUSIO

Divinum esse est necessarium perfectissima necessitate immutabilitatis

RESPONDEO:

Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod triplex est necessitas: quaedam omnino extrinseca, quaedam partim intrinseca et partim extrinseca, et quaedam omnino intrinseca. Necessitas omnino extrinseca est illa, quae ortum habet a principio, quod est extra, nihil cooperante passo[12]; et haec dupliciter habet esse: vel respectu operum naturalium, vel respectu voluntariorum; et sic duplex est necessitas, scilicet coactionis et violentiae. — Necessitas vero partim intra, partim extra est quae aliquo modo est a principio intrinseco, respiciente aliquid extra vel per modum principii moventis, vel per modum termini quiescentis; et sic est necessitas dupliciter dicta, scilicet inevitabilitatis et indigentiae. — Quaedam vero est necessitas omnino intrinseca, quae inest rei ex propria natura; et haec est necessitas immutabilitatis et independentiae; et talis necessitas secundum quid reperitur in creatura, simpliciter autem non potest reperiri nisi in creatrice essentia. Ipsa

[9] Secundum Arist., I *Poster.*, c. 26 (c. 33); minor ibid. et c. 2 ss. insinuatur.

[10] Cf. Arist., I *Poster.*, c. 2; I *Phys.*, text. 2 ss., et IV *Metaph.*, text. 8 ss. (III, c. 3).

[11] Arist., II *Rhet.*, c. 3 (c. 2): «Nemo vero expetit ea quae a se fieri non posse videntur». Cf. ibid., c. 23 (c. 19), et V *Polit.*, c. 11 (c. 9): «Nemo enim sibi impossibilia aggreditur».

[12] Ita describit Arist., III *Ethic.*, c. 1, violentum (cf. II *Sent.*, d. 25, p. 2, qq. 4 et 5). — De diversis acceptionibus necessitatis vide Arist., V *Metaph.*, text. 6 (IV, c. 5). — De necessitate indigentiae cf. August., *83 Qq.*, q. 22.

za, como todo lo probable es opinable; y todo lo cognoscible con certeza o es principio de demostración o es conclusión demostrada; mas el ser divino no es ni lo uno ni lo otro; luego etc.

8. Además, cuanto más necesario es un ser, tanto es más cierto, y cuanto más cierto, tanto más conocido; mas el ser divino es en grado máximo oculto; luego etc.

9. Además, como en vano se mueve quien desea lo imposible, así quien teme lo necesario; luego si la Majestad divina es necesidad, en modo alguno debe ser temida. Mas esto es falso y absurdo; luego etc.

CONCLUSION

El ser divino es necesario con perfectísima necesidad de inmutabilidad

RESPONDO:

Para inteligencia de lo dicho se ha de advertir que la necesidad es triple: una totalmente extrínseca, otra en parte intrínseca y en parte extrínseca y otra totalmente intrínseca. La necesidad totalmente extrínseca es aquella que tiene su origen en un principio exterior, sin cooperación alguna por parte del paciente; y ésta es doble: una respecto de las acciones naturales y otra respecto de las voluntarias; y así esta necesidad es doble, a saber: de coacción y de violencia. — La necesidad en parte intrínseca y en parte extrínseca es aquella que procede en cierto modo de un principio intrínseco, orientado algo hacia fuera, o a modo de principio motor o a modo de término quietante; y esta necesidad es también doble, a saber: de inevitabilidad y de indigencia. — La tercera necesidad, totalmente intrínseca, radica en el ser a causa de su propia naturaleza; ésta es la necesidad de inmutabilidad e independencia; esta necesidad se halla de un modo relativo en la criatura, mas absolutamente no puede hallarse sino en la esencia creadora. Pues

enim sola est, quae non admittit aliquam dependentiam; cetera vero, cum sint creata, necessario dependent ab ipsa.

Haec autem necessitas necessario ponitur in esse divino. quia est in se ipso et a se ipso. Quia autem in se ipso, ideo caret componente principio, aut sustentante; ideo nec potest mutari nec deficere. Quia autem a se ipso, ideo caret producente et creante; ideo nec potest dependere nec incipere; ac per hoc summam et perfectissimam habet necessitatem, quae excludit omnem mutabilitatem et dependentiam, inevitabilitatem et indigentiam, coactionem et violentiam, quae necessitatem dicunt diminutam; et econtra ponit summam permanentiam et stabilitatem, summam sufficientiam et libertatem. Quia enim est se ipsa, ideo est permanens et stabilissima; quia vero sui gratia, ideo liberalis et sufficientissima; quia vero est se ipsa et sui gratia, ideo est *alpha et omega* [13]; et ideo cetera sunt ab ipsa, et cetera propter ipsam, sive necessaria sive contingentia. Sicut enim omnia mobilia manant ab uno immobili primo et ad illud reducuntur, sic omnia contingentia a necessario fluunt et in illud reducuntur [14]. Est igitur necessitas divini esse omnis esse, vivere et intelligere origo et complementum; et omnia clamant, primum principium esse necessarium, sive sint necessaria sive contingentia. — Et ideo rationes concedendae sunt ad partem istam.

[Solutio obiectorum]

1. Ad illud quod obiicitur, quod omne determinatum ad aliquid est finitum; dicendum, quod est determinatio duplex, scilicet per arctationem, cuiusmodi est illa, quae fit per additionem unius super alterum, sicut additur dispositio super potentiam materiae incompletam; et est determinatio per completionem, sicut summe bonum est ad bonum agendum, quia non potest deficere in faciendo malum. Primo modo determinatio repugnat infinitati, secundo vero modo non repugnat [15]; et haec quidem determinatio convenit necessitati, secundum quod est in Deo, et non primo modo.

[13] Apoc. 1, 8.—Superius respicitur Arist., I *Metaph.*, c. 3 (c. 2), ubi illum hominem vocat liberum, «qui est sui ipsius et non alterius gratia».

[14] Vide supra, q. 1, a. 1, fundam. 13 et 20. — Lib. *De causis*, propos. 18: «Res omnes habent essentiam per ens primum, et res vivae omnes sunt motae per essentiam suam propter vitam primam, et res intelligibiles omnes habent scientiam propter intelligentiam primam».

[15] Cf. supra, q. 3, a. 1 ad 4, et q. 4, a. 1.

solamente ella rechaza toda dependencia; los demás seres, siendo creados, necesariamente dependen de ella.

Esta es la necesidad que necesariamente ha de atribuirse al ser divino, que existe en sí mismo y por sí mismo. Porque existe en sí mismo, carece de todo principio de composición y sustentación; por lo cual no puede cambiar ni decaer. Porque existe por sí mismo, carece de productor y creador; por lo cual no puede depender ni comenzar; y por esto encierra en sí suma y perfectísima necesidad, que excluye toda mutabilidad y dependencia, inevitabilidad e indiferencia, coacción y violencia, las cuales expresan una necesidad deficiente; y, por el contrario, incluye suma permanencia y estabilidad, suma suficiencia y libertad. Porque existe por sí mismo, es permanente y sumamente estable; porque existe para sí mismo, es liberal y suficientísimo; porque existe por sí y para sí, es *alfa y omega;* por consiguiente, todos los demás seres existen por él y para él, así los necesarios como los contingentes. Como todos los seres móviles proceden de uno inmóvil y a éste se reducen, así todos los contingentes fluyen del necesario y a él se reducen. Es, pues, la necesidad del ser divino origen y complemento de todo ser, vivir y entender; y todos los seres proclaman que el primer principio es necesario, ya sean ellos necesarios, ya contingentes. Por consiguiente, han de concederse los argumentos aducidos en favor de esta parte.

[Solución de las objeciones]

1. A lo que se objeta que todo lo determinado a ser de una manera es finito, hase de decir que la determinación puede ser doble, a saber: por limitación, cual es la que se realiza mediante la adición de uno a otro, como se añade la disposición sobre la potencia incompleta de la materia; y además la determinación por perfección, como el bien sumo se ordena a obrar el bien, porque no puede fallar y obrar el mal. En el primer sentido, la determinación repugna a la infinidad, mas no en el segundo; esta determinación conviene a la necesidad en cuanto existe en Dios, no en el primer sentido.

2. Ad illud quod obiicitur, quod nihil indifferens ad opposita est necessarium; dicendum, quod divinum posse et velle et agere dicitur indifferens ad opposita non ratione sui in se ipso, sed ratione indifferentiae in effectu producendo. Unde indifferentia illa non ponit aliquam vertibilitatem in divino posse; sed ponit potestatem unam et simplicissimam, super omnia opposita omnipotentem, ita quod ad nullum illorum restringi potest [16]; et hoc magis necessitati consonat, quam repugnet.

3. Ad illud quod obiicitur, quod nulli summe necessario potest attribui aliquid contingens; dicendum, quod cum aliquid contingenter praedicatur de Deo, ibi in praedicato illo clauditur et principale significatum et connotatum; et quantum ad principale significatum non est aliud quod Deus, quantum autem ad connotatum est effectus; et ratione primi, cui competit praedicatio, necessario inest; ratione vero secundi dicitur inesse contingenter, ac per hoc non ponitur contingentia esse in Deo, sed potius a Deo. In huiusmodi praedicationibus divinum esse intra se nullam praedicationem recipit, quae non includat completissimam necessitatem. — Quod autem dicitur totum illud dictum contingens, scilicet Deum salvare Petrum; hoc est, quia talis est natura totius copulati, quod fit in eo denominatio a minus nobili, ut dicatur falsa propositio copulativa, cuius altera pars falsa, et contingens, cuius altera pars est contingens. Et ratio huius est, quia facilius est rem destrui quam construi [17]; et habitus impermixtus debet esse privationi et eius denominatio; denominatio autem privationis se habet contrario modo, quia de necessitate intellectus positionis et habitus aliquo modo in eius clauditur intellectu.

4. Ad illud quod obiicitur, quod necessitas repugnat voluntati, ut impossibilitas potestati; dicendum, quod illud veritatem habet de illa necessitate, quae est ab extra, cuiusmodi est necessitas violentiae et coactionis; de illa autem necessitate, quae est intrinseca, cuiusmodi est necessitas immutabilitatis, veritatem non habet, sicut ex praecedentibus apparet.

5. Ad illud quod obiicitur, quod si causa necessaria, et effectus; dicendum, quod, sicut dicit Augustinus quinto

---

[16] Vide supra, q. 6, a. 1 ad 11 ss.

[17] Arist., VII *Topic.*, c. 3 (c. 4) : «Quemadmodum in aliis corrumpere quam facere facilius, sic et in his destruere quam construere». Cf. II *Ethic.*, c. 6, et Dionys., *De div. nom.*, c. 4, § 31. — Arist., II *Elench.*, c. 6 (c. 31), docet, quod inesse appareat «facere in nonfacere et omnino in negatione affirmatio».—Similis solut. habetur supra, q. 6, a. 1 ad 3, 4.

2. A lo que se objeta que lo que es indiferente respecto a términos opuestos no es necesario, hase de decir que el poder, el querer y el obrar divinos se dicen indiferentes respecto a términos opuestos, no por razón de sí y en sí mismo, sino por razón de la indiferencia hacia el efecto que se ha de producir; de donde esta indiferencia no introduce mutabilidad alguna en el poder divino, sino que le atribuye potestad una y simplicísima, capaz de realizar todos los opuestos, de tal suerte que no puede restringirse a ninguno de los mismos; lo que concuerda más bien que repugna con la infinidad.

3. A lo que se objeta que a ningún ser sumamente necesario puede atribuirse alguna cualidad contingente, hase de decir que, cuando se predica de Dios alguna cualidad contingente, en este predicado se encierra un significado principal y otro connotado; respecto al significado principal, éste no es otro que Dios, y respecto al connotado, éste es el efecto; por razón de lo primero, el ser al que conviene el predicado le es necesariamente inherente; mas por razón del segundo se dice que le es inherente contingentemente, por lo que la contingencia no se atribuye a Dios, sino más bien se dice producida por Dios. En semejantes predicaciones, el ser divino no recibe en su interior predicado alguno que no incluya la necesidad completísima. — Mas si se dice que es contingente toda la proposición, a saber: que Dios salva a Pedro, esto se debe a que es tal la naturaleza de todo ser compuesto, que su denominación se toma de su parte menos perfecta, de suerte que la proposición que contiene una parte falsa se dice falsa, y contingente aquella que contiene una parte contingente. La razón de esto está en que es más fácil destruir una cosa que construirla; y el hábito no debe hallarse mezclado a la privación, ni tampoco su denominación; mas en la denominación de la privación sucede lo contrario, porque necesariamente en su concepto se incluye de alguna manera el concepto de la afirmación y del hábito.

4. A lo que se objeta que la necesidad repugna a la voluntad como la imposibilidad a la potencia, hase de decir que es verdad referido a la necesidad que se origina de un principio exterior, cual es la necesidad de violencia y de coacción; mas no lo es referido a la necesidad intrínseca, cual es la necesidad de inmutabilidad, como aparece por lo que precede.

5. A lo que se objeta que, si la causa es necesaria, también lo es el efecto, hase de decir que, como dice San Agus-

De civitate Dei[18], causarum aliae sunt tantum factae; aliae vero facientes et factae; tertiae vero sunt facientes tantum. Causas autem tantum factas vocat causas naturales, quae determinatae sunt ad unum cursum; causas vero facientes et factas, liberum arbitrium et voluntatem; causas vero factivas tantum, ipsam divinam providentiam. Dicit autem causas naturales factas esse, non facientes non quia nihil faciant, sed quia sic faciunt, secundum quod est eis inditum, non habendo dominium super actum suum, quemadmodum habet liberum arbitrium, et tales sunt unigeneae suis partibus et conformes; et in huiusmodi praedicta propositio veritatem habet. De causa vero faciente, quae quidem potens est efficere et non efficere per eandem vim propter dominium super actionem et effectum consequentem, non habet veritatem. Sicut enim talis causa non mutatur propter effectuum mutabilitatem et differentiam, sic etiam nec contingens esse ponitur propter contingentiam in suis effectibus.

6. Ad illud quod obiicitur, quod quanto aliquid indifferentius, tanto communius; dicendum, quod est communitas duplex, scilicet per abstractionem, et per indenominationem. Cum ergo dicitur, quod quanto aliquid indifferentius, tanto communius; hoc intelligitur de communitate per indenominationem, per quem modum dicimus, quod contrariorum unicum est subiectum; quod maxime verum est in his quorum alterum non habet circa subiectum determinatam causam[19]. Cum autem adiungit, quod quanto aliquid communius, tanto simplicius; illud intelligitur de communitate per abstractionem; unde ex hoc non concluditur, quod contingentia ponant simplicitatem; quin potius includunt mutabilitatem, quae excludit summam simplicitatem; propter quod summa simplicitas non potest nisi in summo necessario reperiri. Quia ergo divinum esse est simplicissimum; ideo necesse est, ipsum esse non contingens, sed necessarium.

7. Ad illud quod obiicitur, quod omne necessarium est scibile, et omne scibile est principium demonstrationis, vel per demonstrationem conclusum; dicendum, quod est necessarium in genere, et est necessarium extra genus; et hoc

[18] Cap. 9, n. 4: «Causa itaque rerum, quae facit nec fit, Deus est. Aliae vero causae et faciunt et fiunt, sicut sunt omnes creati spiritus, maxime rationales. Corporales autem causae, quae magis fiunt quam faciunt, non sunt inter causas efficientes adnumerandae, quoniam hoc possunt, quod ex ipsis faciunt spirituum voluntates».—De fine solut. cf. supra, q. 2, a. 1 ad 8 et 9, ac q. 6, a. 1 ad 11 ss.

[19] Arist., *De praedicam.*, c. *De oppositis*, docet, alterum oppositorum non necessario eidem susceptibili (i. e. subiecto) inesse, nisi unum insit naturaliter, ut igni calidum esse. Lib. II *Topic.*, c. 3 (c. 7): «Idem contrariorum susceptivum».

tín en el V *De civitate Dei*, unas causas son solamente hechas, otras agentes y hechas, y las terceras solamente agentes. Llama causas solamente hechas a las causas naturales, que están determinadas a producir un efecto; causas agentes y hechas, al libre albedrío y a la voluntad; causas solamente agentes, a la divina providencia. Dice, además, que las causas naturales son hechas y no agentes, no porque nada produzcan, sino porque de tal manera producen, siguiendo una dirección innata, que no tienen dominio sobre su acto, como lo tiene el libre albedrío; estas causas producen un solo efecto, que les es igual; y en ellas se realiza la verdad de la proposición d'cha. Mas referida a la causa agente, capaz de producir y de no producir con la misma potencia, por el dominio que tiene sobre su acción y el efecto consiguiente, no es verdadera. Pues como esta causa no se muda por la mudanza y diferencia de sus efectos, así tampoco puede serle atribuída la contingencia por la contingencia de los mismos.

6. A lo que se objeta que cuanto es algo más indiferente, es más común, hase de decir que esta comunidad puede ser doble, a saber: por abstracción o por indenominación. Al decir, pues, que cuanto es algo más indiferente tanto es más común, debe entenderse de la comunidad por indenominación, y en este sentido decimos que es único el sujeto de las propiedades contrarias; lo que se realiza sobre todo en aquellas cosas de las cuales una no tiene causa determinada en el sujeto. Mas cuando se añade que cuanto algo es más común tanto es más simple, debe entenderse de la comunidad por abstracción; de donde no se concluye que lo contingente incluya simplicidad; antes por el contrario, incluye mutabilidad, la cual excluye la suma simplicidad; por lo cual la suma simplicidad no puede hallarse sino en el ser necesario en grado sumo. Porque es, pues, el ser divino simplicísimo, es preciso que no sea contingente sino necesario.

7. A lo que se objeta que todo lo necesario es cognoscible, y todo lo que de este modo es cognoscible es o principio de demostración o conclusión demostrada, hase de decir que hay una necesidad interior al género y otra

quidem est dupliciter: vel extra genus determinatum, vel extra omne genus simpliciter [20]. Necessarium ergo extra omne genus simpliciter, hoc est in solo Deo, qui est supra et extra omne genus entis, quia in genere esse non potest, nec per se nec per appropriationem; et tale necessarium omnem demonstrationem antecedit et supergreditur, quia nullam definitionem prorsus habere potest [21]. — Quod ergo dicitur: omne necessarium est principium demonstrationis, vel demonstratum; dicendum, quod illud intelligitur de necessario, quod est determinati generis, vel quod ad determinatum genus potest appropriari, sicut sunt communes animi conceptiones, quae, in quantum appropriantur, demonstrationem ingrediuntur. Unde ratio illa non concludit, quod divinum esse est necessarium ad genus determinatum coarctatum.

8. Ad illud quod obiicitur, quod quanto magis necessarium, tanto magis certum; dicendum, quod aliquid dicitur esse certius altero seu notius dupliciter: vel simpliciter, vel quoad nos [22]. Prima igitur propositio veritatem habet, secundum quod intelligitur de maiori certitudine simpliciter, non autem, secundum quod intelligitur de certitudine quoad nos, pro eo quod illa quae sunt certissima et luculentissima in se ipsis obscura nobis videntur propter defectum ex parte intellectus creati; et ideo Philosophus [23] dicit, quod "sicut se habet oculus noctuae ad lucem, sic oculus noster ad manifestissima naturae". Nihilominus tamen, licet divinum esse secundum plenitudinem suae claritatis sit nobis occultum, quamdiu sumus in statu viatorum, certissimum nobis est et indubitabile, Deum esse, secundum quod ex praecedentibus quaestionibus [24] manifeste apparet.

9. Ad illud quod obiicitur, quod necessarium non est timendum, sicut nec impossibile appetendum; dicendum, quod necessarium in eventu vel in effectu formidandum non est, quia nihil prodest formido, ubi necesse est sic evenire; necessarium autem secundum statum intrinsecum, quod po-

[20] Arist., V *Metaph.*, text. 21 (IV, c. 16), agens de perfecto utitur distinctione: *in aliquo genere* et *in unoquoque genere*. Cf. I *Sent.*, d. 8, p. 2, q. 4.

[21] Avicenna, *Metaph.*, tr. 8, c. 4: «Primus non habet genus, et ideo non habet differentiam; quia enim non habet genus, non habet differentiam; ideo non habet definitionem».—De communibus animi conceptionibus cf. Boeth., in lib. *Quomodo substantiae in eo, quod sint, bonae sint* etc., et Arist., I *Poster.*, c. 7.

[22] Hac distinctione utitur Arist., I *Poster.*, c. 2, et I *Phys.*, text. 2 ss.

[23] Lib. II *Metaph.*, text. 1 (I brevior, c. 1).

[24] Quaest. 1, a. 1.—Ex hoc loco colligi potest, hanc quaestionem esse aeque genuinam, ac citata quaestio, quam P. I. Olivi S. Bonav. expressis verbis tribuit.

necesidad exterior al género; lo que sucede de dos maneras: o exterior a un género determinado o simplemente exterior a todo género. La necesidad exterior simplemente a todo género reside solamente en Dios, que existe sobre y fuera de todo género de ser, por no poder incluirse en ningún género ni por esencia ni por apropiación; semejante necesidad precede y sobrepasa toda demostración, porque no puede ser incluída en ninguna definición. — Lo que, pues, se dice que todo lo necesario es o principio de demostración o conclusión demostrada, hase de decir que se debe de entender de la necesidad interior a un determinado género, o que puede apropiarse a un género determinado, como son los axiomas, que, en cuanto se apropian, entran en las demostraciones. De donde se sigue que aquel argumento no concluye que el ser divino sea necesariamente coartado a un género determinado.

8. A lo que se objeta que cuanto es más necesario un ser tanto es más cierto, hase de decir que una cosa se dice ser más cierta o más conocida que otra en dos sentidos: o absolutamente o relativamente a nosotros. La primera proposición es verdadera si se entiende de la mayor certeza absoluta, mas no lo es, entendida de la certeza relativa a nosotros, porque lo que es más evidente y claro en sí mismo nos parece obscuro por defecto de nuestro entendimiento creado; por lo que dice el Filósofo que "como se encuentra el ojo de la lechuza respecto a la luz, así nuestro ojo respecto a lo más manifiesto de la naturaleza". Sin embargo, aunque el ser divino en la plenitud de su claridad sea para nosotros oculto mientras nos encontramos en el estado de viadores, es para nosotros certísimo e indubitable que Dios existe, como ha quedado probado en las cuestiones precedentes.

9. A lo que se objeta que lo necesario no es temible, como tampoco lo imposible apetecible, hase de decir que lo necesario en el suceso o en el efecto no debe temerse, porque de nada aprovecha el temor cuando es necesario que así suceda; mas lo necesario por su estabilidad intrín-

test sine sui mutatione retribuere sempiternam gloriam, vel sempiternum supplicium; hoc, inquam, est maxime formidandum et propter acquirendam gratiam et propter declinandam poenam, quia tale necessarium voluntatis liberalitatem et aequitatis iustitiam non excludit, secundum quod in sequenti quaestione melius apparebit.

ARTICULUS II

Utrum stent simul trinitas et summa necessitas

Deinde quaeritur, utrum stent simul trinitas et summa necessitas. Et quod sint incompossibiles, videtur.

1. Augustinus ad Orosium [1]: "Pater nec necessitate nec voluntate genuit Filium"; sed quod repugnat generationi repugnat trinitati; necessitas est huiusmodi: ergo etc.

2. Item, nobilius est agens, quod dominatur actioni suae, quam quod non dominatur [2]; sed in Trinitate non potest esse productio nisi nobilissimo modo; quod autem necessario producit suae actioni non potest dominari: ergo nec in divinis potest necessario produci.

3. Item, nobilior est communicatio, quae est ex benignitate, quam quae est ex necessitate: aut ergo in divinis non est communicatio aliqua ipsius naturae, aut non est ex necessitate [3]; sed non potest esse trinitas sine communicatione: ergo etc.

4. Item, omne necessarium est absolutum; quod enim habet respectum ad aliquid a se distinctum non potest omnino esse necessarium, et hoc vult Avicenna [4]; sed trinitatem esse sine respectu et relatione est impossibile: ergo similiter impossibile est, quod stet cum necessitate.

5. Item, nihil, quod est ab alio, potest esse necessarium in summo; quia esse eius et manere non habet nisi aliunde, et ita non est necessarium in se; sed trinitas non potest esse, quin aliqua persona sit ibi non a se: ergo non stat cum summa necessitate.

6. Item, nihil est summe verum, quod potest cogitari

---

[1] Sive *Quaest. 65 dialog.* (inter opera August.), q. 7. — Eadem quaestio solvitur I *Sent.*, d. 6, qq. 1 et 2.

[2] Vide quaest. praeced. solut. ad 5.—Nemesius, episc. Emesenus, in lib. *De natura hominis*, c. 41, ait: «Si autem (quis) sit dominus actionum, omnino liberam habebit agendi voluntatem».

[3] Hilar., III *De Trin.*, n. 3, docet, Patrem Filio impertivisse «omne, quod Deus est per caritatem».

[4] *Metaph.*, tr. 1, c. 7, et tr. 8, c. 4 s. — Minorem docet Boeth., *De Trin.*, c. 6, his verbis: «Substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem».

seca, que sin mudanza alguna por su parte puede retribuir con la gloria o con el suplicio sempiterno, esto, digo, debe temerse en sumo grado, ya para adquirir la gloria, ya para evitar la pena, porque esta necesidad no excluye la liberalidad de la voluntad ni la justicia de la equidad, como aparecerá mejor en la cuestión siguiente.

ARTICULO II

Si pueden coexistir la trinidad y la necesidad suma

En segundo lugar se pregunta si pueden coexistir la trinidad y la necesidad suma. Y parece que son incompatibles.

1. San Agustín a Orosio: "El Padre ni por necesidad ni por voluntad engendró al Hijo"; mas lo que repugna a la generación repugna a la trinidad; tal es la necesidad; luego etc.

2. Además, más perfecto es el agente que domina su acción que el que no la domina; mas en la trinidad no puede haber producción si no se hace de un modo perfectísimo; mas como el agente que produce necesariamente no domina su acción, síguese que en Dios no puede haber producción necesaria.

3. Además, más perfecta es la comunicación que se transmite por liberalidad que la que se transmite por necesidad; luego en Dios o no se da comunicación alguna de su misma naturaleza o, si se da, no es por necesidad; mas como no puede existir la trinidad sin comunicación; luego etc.

4. Además, todo ser necesario es absoluto, pues lo que dice relación a otro ser distinto de sí mismo no puede ser en modo alguno necesario, según la opinión de Avicena; mas es imposible que exista la trinidad sin tener respecto ni relación con algún ser; luego del mismo modo es imposible que se compagine con la necesidad.

5. Además, ningún ser que recibe la existencia de otro puede ser necesario en sumo grado, porque tanto su ser como su permanencia en el ser no la tiene sino por otro, y por tanto no es necesario en sí mismo; es así que la trinidad no puede existir sin que alguna de sus personas no sea por sí misma; luego no puede compaginarse con la suma necesidad.

6. Además, nada que sea la verdad suma puede pen-

non esse [5]: ergo similiter nihil est summe necessarium, quod potest credi non esse; necessarium enim praesupponit verum; sed trinitas absque dubio potest cogitari non esse: ergo etc.

7. Item, quod repugnat evidentiae repugnat certitudini, et quod repugnat certitudini repugnat necessitati [6]; sed trinitas in unitate repugnat evidentiae, quia hoc nullo modo videtur intelligibile: ergo repugnat necessitati summae.

8. Item, nihil omnino necessarium est perfecte laudabile [7]: ergo si persona Patris necessario producit personam Filii et Spiritus sancti, non est laudabilis in aliquo praedictorum; sed nihil est in Deo laudabilius: ergo nulla laus debetur Deo. Sed hoc est impium dicere: ergo etc.

9. Item, nihil est omnino necessarium, quod est simpliciter voluntarium; productio personarum in divinis est simpliciter per voluntatem: non ergo per necessitatem. Maior probatur, quia necessaria naturaliter insunt, et contra voluntatem natura habet dividi. Minor probatur: quia illud est maxime delectabile, acceptabile et iucundum: ergo maxime voluntarium.

CONTRA:

1. Omne necessarium est immutabile, et e converso; sed trinitas stat cum summa immutabilitate, sicut patet de proximo [8]: ergo etc.

2. Item, omne, quod est summe unum, est omnino necessarium, et e converso; sed simul stant trinitas et summa unitas [9]: ergo etc.

3. Item, maioris colligantiae est productio personae unius ab alia quam splendoris et lucis; sed haec sunt necessaria: ergo etc.

4. Item, Omnipotenti summum posse abesse est impossibile, et adesse est necessarium; sed summum posse est in productione personarum: ergo etc.

5. Item, omnis actus, qui habet Deum pro principio et

---

[5] Vide supra, q. 1, a. 1.—Quod necessarium supponat verum, explicatur infra in corp., in quantum scil. verum idem est ac ens.

[6] Certitudo siquidem est determinatio ad unum, sicut econtrario dubitatio respicit plura. «Quandocumque enim, ut ait Arist., VI *Topic.*, c. 3 (c. 6), ad utraque ratiocinantibus nobis similiter videntur omnia secundum utrumque fieri, dubitabimus, utrum agamus».

[7] Arist., II *Eudem.*, c. 7 (c. 6): «Vituperantur autem laudanturque non quae a necessitate vel natura vel fortuna insunt, sed quorum ipsi causa sumus».

[8] Supra, q. 6, a. 2.

[9] Ut ostensum est supra, q. 2, a. 2.

sarse que no exista, y del mismo modo, nada que sea la absoluta necesidad puede creerse que no existe, pues lo necesario presupone lo verdadero; mas la trinidad puede pensarse que no existe; luego etc.

7. Además, lo que repugna a la evidencia repugna a la certeza, y lo que repugna a la certeza repugna a la necesidad; mas la trinidad y la unidad repugnan a la evidencia, pues no parece en modo alguno inteligible; luego repugna a la absoluta necesidad.

8. Además, nada totalmente necesario es perfectamente digno de alabanza; luego si la persona del Padre produce necesariamente la persona del Hijo y la del Espíritu Santo, no es por ello laudable; siendo así que nada hay en Dios más digno de alabanza que esto; luego no se debe a Dios alabanza alguna. Es así que es impío decir esto; luego etc.

9. Además, nada de lo que es simplemente voluntario es absolutamente necesario; mas la producción de las personas divinas se realiza simplemente por la voluntad; luego en modo alguno por necesidad. La mayor se prueba, porque las cosas necesarias naturalmente convienen, y la naturaleza es distinta de la voluntad. La menor se prueba, porque la producción es lo más deleitable, apetecible y agradable; luego es voluntario en grado sumo.

POR EL CONTRARIO:

1. Todo lo que es necesario es inmutable, y viceversa; mas la trinidad coexiste con la suma inmutabilidad, según queda demostrado; luego etc.

2. Además, la unidad suma es absolutamente necesaria, y viceversa; mas la trinidad y la unidad suma existen a un mismo tiempo; luego etc.

3. Además, la producción de una persona por otra es de mayor conexión que la de la luz y el resplandor; mas esta unión es necesaria; luego etc.

4. Además, es imposible que falte al omnipotente el sumo poder, y, por el contrario, es necesario absolutamente que lo posea; mas el poder sumo se muestra en la producción de las divinas personas; luego etc.

5. Además, todo acto que tiene a Dios por principio

termino, est undique necessarius; sed productio personae a persona est huiusmodi: ergo etc.

6. Item, omne, quod est indifferens a summo necessario, est omnino necessarium; sed trinitas tota est divina essentia: ergo etc.

CONCLUSIO

Divinum esse necessarium et liberalissimum stat simul cum trinitate personarum

RESPONDEO:

Dicendum, quod et divinum esse est necessarium, et nihilominus liberalissimum; et ipsa beata Trinitas stat simul cum necessitate et voluntate, si accipiantur secundum modum convenientem. Sicut enim tactum est [10] de necessitate, non omnis necessitas competit divino esse nec etiam Trinitati beatae, sed immutabilitatis et independentiae; similiter neque omnis modus volendi. Est enim voluntas accedens, id est de novo adveniens; et haec non est in Deo, nec respectu sui nec respectu creati, propter Dei immutabilitatem et necessitatem. Est iterum voluntas antecedens; et haec est in Deo, sed non respectu sui, sed respectu creati, quod antecedit natura et aeternitate. Est tertio voluntas concomitans et acceptans; et haec est in Deo respectu sui et respectu creati; approbat enim et acceptat voluntas divina omne bonum, sive creatum sive increatum, sive contingens sive necessarium.

Tripliciter ergo dicta necessitate et voluntate, tertius modus utriusque competit Trinitati summae, scilicet voluntas acceptans et necessitas immutabilitatis: voluntas, inquam, acceptans propter summam caritatem in producente et summam bonitatem in producto, quae duo necessario claudunt in se voluntatem complacentiae; necessitas vero incommutabilitatis est propter indifferentiam essentiae et independentiam personae. Quia enim in tribus personis est essentia omnino indifferens, ideo una quidditas sive entitatis, una veritas, ac per hoc una necessitas. Cum enim prima persona sit a se ipsa, omnino est necessaria, ac per

[10] Quaest. praeced.

y término es totalmente necesario; mas esto ocurre con la producción de una persona por otra; luego etc.

6. Además, lo que no es distinto del ser necesario es absolutamente necesario; mas la trinidad es la misma divina esencia; luego etc.

CONCLUSION

El ser divino necesario y liberalísimo coexiste con la trinidad de personas

RESPONDO:

Hase de decir que el ser divino es necesario, y, sin embargo, liberalísimo, y la beatísima Trinidad coexiste con la necesidad y con la voluntad, si se toman en sentido conveniente. Como ya se ha insinuado hablando de la necesidad, no toda especie de necesidad conviene al ser divino ni a la beatísima Trinidad, sino la necesidad de inmutabilidad y de independencia; de igual forma, tampoco todos los modos de querer. Pues existe la voluntad adventicia, es decir, la voluntad que sobreviene de nuevo, y ésta no conviene a Dios ni respecto de sí mismo ni respecto de lo creado, por su inmutabilidad y necesidad. Otra es la voluntad antecedente, y ésta conviene a Dios, no respecto de sí, sino respecto de lo creado, porque antecede por naturaleza y por eternidad. Existe en tercer lugar la voluntad concomitante y aceptante, y ésta conviene a Dios, tanto respecto de sí mismo como de lo creado; pues la voluntad divina aprueba y acepta todo bien, ya sea creado, ya increado; sea contingente, sea necesario.

De estas tres clases predichas de necesidad y de voluntad, solamente la tercera acepción de ambas conviene a la suma Trinidad, a saber, la voluntad aceptante y la necesidad de inmutabilidad: la voluntad aceptante, por la suma caridad en el producente y la suma bondad en el producido, las cuales necesariamente encierran en sí la voluntad de complacencia; la necesidad, empero, de inconmutabilidad conviene por la indiferencia de la esencia e independencia de la persona. Y porque las tres divinas personas tienen esencia completamente idéntica, por lo mismo se da también una misma entidad, una verdad y, por consiguiente, una misma necesidad. Como la primera persona posee el ser por sí misma, es absolutamente necesaria,

hoc secunda et tertia. — Rursus, quia in tribus personis indifferens est essentia, relatio distinctiva trinitatis non dicit respectum ad aliquid extra: et ideo nulla est ibi dependentia unius personae ad alteram, aequaliter ergo sunt fixae et per se stantes; et ideo si una est necessaria, et omnes. — Stant igitur simul haec tria, sicut ostensum est iam, scilicet trinitas, necessitas et voluntas; nec est in eis aliqua repugnantia, sed summa consonantia, sicut simul consonant summa unitas, veritas et bonitas.

Summa enim unitas est, quae est in pluribus indivisa, et haec ponit trinitatem; summa veritas, quae est infallibilis et certissima, et haec ponit necessitatem; summa bonitas, quae est amabilis et amativa, et haec ponit voluntatem. Summa igitur unitas, veritas et bonitas necessario exigit, quod simul stent trinitas, necessitas et voluntas.— Quoniam igitur in Deo trino simul est necessitas cum voluntate, et voluntas cum necessitate; hinc est, quod ipsum est summe bonum per essentiam. Quia in eo est summa iucunditas per voluntatem et summa securitas per necessitatem et summa felicitas per utrumque; hinc etiam est, quod ipsum est summe beatificativum per influentiam: quia affectus noster non quiescit nisi in summe amabili vacando [11], et intellectus non nisi in summe infallibili et certo; ac per hoc in eo solo beatificari possumus, quod simul est necessarium et voluntarium, quod solum natum est sapidissime amari, certissime cognosci et securissime possideri. — Quoniam igitur beatissima Trinitas non tantum est beata, verum etiam beatificativa: hinc est, quod ipsa necessitati nobilissimae summe consonat et in nullo repugnat; similiter et voluntati liberalissimae. — Unde et concedendae sunt rationes ad hanc partem inductae.

[Solutio obiectorum]

1. Ad illud ergo quod primo obiicitur, in contrarium de auctoritate Augustini et Hilarii [12], dicendum, quod utraque illarum auctoritatum intelligitur de necessitate quantum ad primum et secundum modum, non quantum ad tertium, sicut ex praedictis apparet.

[11] August., XXII *De civ. Dei*, c. 30, n. 5: «Ibi (in aeterna felicitate) vocabimus et videbimus: videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine».

[12] Superius in obiectionibus desideratur arg. ex auctoritate Hilarii, quod suppleri potest ex I *Sent.*, d. 6, q. 1, arg. 2 ad oppos., ubi S. Bonav. refert: «Item, Hilarius in libro *De synodis* (n. 58, XXV): Non naturali necessitate ductus Pater genuit Filium: ergo non fuit ibi necessitas naturalis; nec necessitas alia, ut videtur: ergo» etc.

y la misma razón existe para la segunda y para la tercera persona. — Además, como la esencia es idéntica en las tres personas, la relación distintiva de la trinidad no dice respecto *ad extra*, y por lo mismo no existe en ellas dependencia de una persona respecto de otra; igualmente, por tanto, son inmutables y existentes por sí mismas; por lo que si una es necesaria, igualmente lo son las tres. — Existen, pues, a un mismo tiempo, como ya se ha dicho, estas tres cosas, a saber: la trinidad, la necesidad y la voluntad, sin que exista repugnancia alguna entre ellas, sino absoluta armonía y suma consonancia entre la unidad, la verdad y la bondad.

Aquélla se dice suma unidad que no puede dividirse entre muchos, y ésta implica la trinidad; suma verdad, la que es infalible, y ésta incluye la necesidad; suma bondad, la que es amable y amativa, y ésta supone la voluntad. La suma unidad, verdad y bondad exigen necesariamente que coexistan a un mismo tiempo la trinidad, la necesidad y la voluntad.— Y porque en Dios trino existe simultáneamente la necesidad con la voluntad y la voluntad con la necesidad, infiérese de aquí que es el bien sumo por esencia. Por cuanto en él se da el sumo gozo por la voluntad, y la suma seguridad por la necesidad, y por ambas la suma felicidad, de aquí se deduce que es el sumo beatificador por influencia; pues nuestro amor no se sacia sino descansando en lo que es sumamente amable, y nuestra inteligencia no descansa sino en la verdad sumamente infalible y cierta; por consiguiente, solamente podemos ser felices en Dios, que es a un mismo tiempo necesario y voluntario, porque El solo es capaz de ser amado sabrosísimamente, conocido certísimamente y poseído segurísimamente. — Supuesto que la beatísima Trinidad no sólo es sumamente bienaventurada, sino también beatificativa, de ahí que está en suma armonía con la perfectísima necesidad y en nada le repugna; igualmente con la voluntad liberalísima. — Por lo que se han de conceder las razones aducidas en favor de esta parte.

[Solución de las objeciones]

1. A lo que se objeta, en primer lugar, en contra, tomado de la autoridad de San Agustín y San Hilario, hase de decir que la doctrina de ambos se entiende de la necesidad tomada en el primero y segundo sentidos, no en el tercero, como se desprende de lo dicho.

2. Ad illud quod obiicitur, quod nobilius est agens, quod dominatur actioni suae; dicendum, quod illud est verum de actione, quae se habet per differentiam ab agente; de ea actione autem, quae propter summam simplicitatem omnino est indifferens ab agente, nec habet nec habere potest praedicta propositio veritatem: nihil enim potest dominari sibi. Quoniam ergo productio in divinis personis est per simplicitatem summam, in quo non potest differre producens et productio sua secundum differentiam realem; ideo in huiusmodi nullum locum habet allegatio propositionis praedictae.

3. Ad illud quod obiicitur, quod nobilior est communicatio, quae est ex benignitate quam ex necessitate; dicendum, quod illud est verum de illa necessitate, quae benignitatem excludit; talis autem non est necessitas, quae ponitur in divinis; intelligitur etiam de communicatione, quae est doni per essentiam differentis; talis autem non est in emanatione divinarum personarum: et ideo illa ratio non concludit, pro eo quod in se ipsa duplicem includit defectum.

4. Ad illud quod obiicitur, quod omne necessarium est absolutum; dicendum, quod absolutio perfecta non excludit relationem intrinsecam, pro eo quod illa, cum sit ad indifferens per essentiam, nullam dependentiam ponit, ac per hoc nec repugnat necessitati; et talis relatio est in divinis personis. Sed si excludit relationem, hoc est per respectum ad extra et ad rem essentialiter differentem. Unde licet Deus per aliqua nomina significetur ut habens respectum ad res, ille respectus ex parte Dei non ponitur nisi secundum rationem intelligendi, cui verus respondet respectus ex parte entis creati [13]; et de hoc respectu ratio praemissa procedit.

5. Ad illud quod obiicitur, quod nihil, quod est ab alio, potest esse necessarium in summo; dicendum quod illud veritatem habet, quando est ab alio essentialiter differente, et aliud habet esse, quam quod sit ipsum esse dantis; tunc enim non potest habere plenam rationem necessitatis, pro eo quod pendet ab alio esse et alia natura essentialiter differente. Non sic autem est de divinis personis, quia persona producta non differt per essentiam a producente nec habet aliud esse. Unde cum unum habeat esse et eandem essentiam et unius essentialiter veritatem; hinc est, quod nullam ex hoc sortitur dependentiam, sed omnino eandem habet is qui producitur cum eo qui producit permanendi firmam necessitatem et necessariam firmitatem.

---

[13] Cf. supra, q. 3, a. 1, et a. 2 ad 16.

2. A lo que se objeta que más perfecto es el agente que domina su acción que el que no la domina, hase de decir que es verdad en cuanto a la acción que es distinta del agente; mas de la acción que por su simplicidad se identifica con el agente, ni se predica ni se puede predicar la razón predicha, pues nada puede dominarla. Y porque la producción en las divinas personas es por simplicidad suma, en la cual no puede diferenciarse el producente y su producción con diferencia real; de aquí es que en este caso no tiene lugar la proposición alegada.

3. A lo que se objeta que más perfecta es la comunicación que se transmite por liberalidad que la que se transmite por necesidad, hase de decir que es verdad en cuanto a la necesidad que excluye la voluntad; mas tal no es la necesidad que se da en las personas divinas; entiéndese también de la comunicación que se hace de un don esencialmente diferente del dador; mas tal comunicación no se da en la producción de las divinas personas, y, por tanto, esta razón carece de valor por ser doblemente defectuosa.

4. A lo que se objeta que todo ser necesario es absoluto, hase de decir que lo absoluto perfecto no excluye la relación intrínseca, en cuanto que ésta, siendo indiferente por esencia, no implica dependencia alguna ni, por tanto, repugna a la necesidad; tal es la relación que existe en las divinas personas. Mas si excluye la relación, es en cuanto se relaciona con los seres exteriores y esencialmente diferentes de él. Por lo que, aunque a Dios por algunos hombres le concibamos como relacionado con los seres creados, esta relación no es real por parte de Dios, sino por parte de nuestra manera de concebir, a la que corresponde una relación verdadera por parte de los seres creados; y bajo este aspecto es concluyente el argumento alegado.

5. A lo que se objeta que ningún ser que recibe la existencia de otro puede ser necesario en sumo grado, hase de decir que es verdad cuando se habla de un ser distinto de otro y tiene otro ser distinto del mismo que le dió el ser, pues entonces no puede tener en sí completa razón de necesidad, porque depende de otro ser y de otra naturaleza esencialmente distinta. No ocurre lo mismo en las personas divinas, porque la persona producida no se diferencia de la producente por razón de la esencia, ni tiene otro ser distinto de ella; de donde, teniendo el mismo ser, la misma esencia y la misma verdad esencial, se deduce que de este hecho no se origina dependencia alguna, sino que el producido tiene con el producente absolutamente la misma firme necesidad y necesaria firmeza.

6. Ad illud quod obiicitur, quod nihil est summe necessarium, quod potest cogitari non esse; dicendum, quod illud veritatem habet, cum illud necessarium apparet, ut est, non autem quando latet. Unde licet beatissima Trinitas nunc et credi et cogitari possit non esse, quia nondum nobis apparet, sicut est; cum tamen apparuerit, sicut est [14], tunc nullatenus cogitari poterit non esse. Quod ergo nunc vel creditur vel cogitatur non esse; hoc est non propter defectum suae certitudinis et veritatis in se ipso, cum sit ens semper et ubique et summe; sed propter defectum luminis ex parte nostra.

7. Ad illud quod obiicitur, quod illud quod repugnat evidentiae repugnat certitudini: dicendum, quod est certitudo ex parte rei et ex parte nostra: similiter et evidentia. Cum ergo dicitur: quod repugnat evidentiae et certitudini repugnat necessitati; hoc verum de certitudine et evidentia ex parte rei, non autem est verum de certitudine et evidentia ex parte nostra, quia, sicut prius tactum est, idem potest esse et in se certissimum et nobis occultum. — Praeterea, quamvis trinitas videatur certitudini repugnare, plurimum tamen consonat, quia Pater Verbo suo se declarat, Pater etiam et Filius se nobis per Spiritum Sanctum certissime manifestant [15]. Unde quamvis ratio phantastica fugiat trinitatis intellectum, ratio tamen illustrata videt, quod sola trinitas ut trinitas est plenissima ratio cognoscendi omne verum, per quam fit, ut omne verum cognitum memoriter teneatur, retentum memoriter intelligatur clarius, et intellectum placeat et ametur.

8. Ad illud quod obiicitur, quod nihil omnino necessarium est perfecte laudabile: dicendum, quod duplex est laus: una, in qua laudato accrescit aliquid honoris et dignitatis, et ista laus attenditur secundum progressum a statu imperfecto ad perfectum; et haec proprie competit viatoribus, qui cum possint transgredi et non transgrediuntur, merito laudantur divinitus et etiam praemiantur [16]. Est et alia laus,

---

[14] Respicitur I Ioan. 3, 2: *Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus; quoniam videbimus eum, sicuti est.*—De seqq. cf. supra, q. 1, a. 1.

[15] Cf. Ioan. 16, 13 ss., et 17, 1 ss. Vide etiam I Sent., d. 15, p. 1, q. 4 in corp.—Secundum August., VIII *De civ. Dei*, c. 4, Plato posuit quod in Deo «inveniatur causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo vivendi».

[16] Eccli. 31, 9 ss.: *Quis est hic et laudabimus eum?... Qui probatus est in illo et perfectus est erit illi gloria aeterna; qui potuit transgredi et non est transgressus.*—August., *Enarrat. in Ps. 134*, 3: *Laudate Dominum, quia bonus Dominus*, n. 3, ait: «Breviter uno verbo explicata est laus Domini Dei nostri: *Bonus Dominus*. Sed bonus, non ut sunt bona quae fecit... Omnia enim bona ipse fecit, ipse est bonus, quem nemo fecit. Ille bono suo bonus est, non aliunde participato bono; ille se ipso bono bonus est, non adhaerendo alteri bono» etc.

6. A lo que se objeta que nada sumamente necesario puede pensarse que no exista, hase de decir que es verdad cuando la necesidad es evidente en sí, mas no cuando la necesidad es oculta. De donde, aunque la beatísima Trinidad al presente pueda pensarse y creerse que no existe, porque aun no se nos ha revelado como es, sin embargo, cuando se nos muestre como es, no podrá pensarse ni creerse que no exista. La causa por la que al presente puede creerse y pensarse que no existe no es por defecto de certeza o verdad, considerada en sí misma, siendo un ser que existe siempre y en todas partes y con plenitud de ser, sino por defecto de luz por parte nuestra.

7. A lo que se objeta que lo que repugna a la evidencia repugna a la certeza, hase de decir que hay certeza real y certeza subjetiva, y lo mismo si se trata de la evidencia. Cuando, pues, se dice que lo que repugna a la evidencia y a la certeza repugna a la necesidad, es verdad tratándose de la certeza y de la evidencia objetivas; mas no lo es cuando se refiere a la certeza y evidencia subjetivas; porque, como se dijo antes, un mismo objeto puede ser en sí certísimo y estar oculto para nosotros. — Además, aunque parezca que la trinidad repugna a la razón, sin embargo está muy en armonía con ella, porque el Padre se manifiesta por su Verbo, y asimismo el Padre y el Hijo se manifiestan certísimamente a nosotros por el Espíritu Santo. De donde, aunque la imaginación sea incapaz de conocer la trinidad, la razón ilustrada, por el contrario, ve que sola la trinidad, en cuanto trinidad, es razón plenísima para conocer todo lo verdadero, por la cual todo lo verdadero conocido se retiene en la memoria; retenido en la memoria, se comprende más claramente, y comprendido, agrada y es amado.

8. A lo que se objeta que nada totalmente necesario es perfectamente digno de alabanza, hase de decir que la alabanza es doble: una por la que al ser alabado se le aumenta su honor y dignidad, y esta alabanza admite progreso de lo imperfecto a lo perfecto; lo que corresponde propiamente a los viadores, los cuales, como pudiendo prevaricar, no prevarican, con razón son alabados por Dios y aun premiados. Hay otra alabanza, por la cual el mismo

qua ipsum bonum, quia bonum, dicitur commendabile; et haec magis competit bono per essentiam quam per participationem, ac per hoc magis bono incommutabili quam variabili, et necessario quam contingenti; et hac laude laudatur Deus Pater in productione Filii, et Pater et Filius in productione Spiritus sancti in mutua dilectione sui et diffusione omnis boni respectu cuiuscumque creati.

9. Ad illud quod obiicitur, quod nihil simpliciter voluntarium est omnino necessarium, plana est responsio ex his quae praetracta sunt in principali solutione; et ideo in his diutius non est morandum.

QUAESTIO VIII

Utrum possit simul stare trinitas cum summa primitate

Ultimo quaeritur, utrum possit simul stare trinitas cum summa primitate. Et quod non, videtur:

1. Quia primitas in essentia excludit omnem aliam essentiam; impossibile enim est, duas esse essentias primas, quia sequeretur necessario, quod neutra esset prima [1]: ergo si primitas in essentia excludit pluralitatem essentiarum, pari ratione et primitas in persona excludit pluralitatem personarum: ergo impossibile est, quod simul se compatiantur circa Deum esse primum et esse trinum.

2. Item, primitas circa causalitatem excludit pluralitatem; necesse enim est, unam solam esse causam primam [2].

3. Item, sicut se habet postremum esse productionis activae, ita primum esse productionis passivae; sed postremum, eo quod postremum, non admittit productionem activam, ut aliquid ipsius producat aliquid: ergo nec primum productionem passivam: ergo impossibile est, aliquid esse summe primum et habere esse productum: si ergo trinitas includit productionem passivam, ergo excludit primitatem perfectam.

4. Item, aut illae tres personae sunt aeque primae, aut non sunt aeque primae. Si sunt aeque primae: ergo una non magis producit alteram, quam e converso; si non sunt

[1] Cf. supra, q. 2, a. 1, fundam. 6.

[2] Hoc arg. in quo apposuimus pluralitatem, I *Sent.*, d. 2, q. 2, arg. 4 ad oppos., a S. Doctore sic proponitur: «Si ibi est summa primitas; ergo cum status sit in primo principio, et status est in unitate: ergo primitas non ponit pluralitatem, sed unitatem: ergo videtur, quod una tantum sit persona».

bien, por ser el bien, se dice recomendable, y ésta compete más al bien por esencia que al bien por participación, y por esto más al inconmutable que al variable, y más al necesario que al contingente; con esta alabanza es alabado Dios Padre en la producción del Hijo, y el Padre y el Hijo en la producción del Espíritu Santo en la mutua dilección de sí y en la difusión del bien respecto de cada una de las cosas creadas.

9. A lo que se objeta que nada de lo que es simplemente voluntario es absolutamente necesario, está clara la respuesta por lo que se ha tratado en la conclusión principal, y, por tanto, no nos hemos de detener por más tiempo.

CUESTION VIII

Si puede coexistir la trinidad con la suma primacía

Por último, se pregunta si pueden coexistir la trinidad con la suma primacía. Y que no pueden coexistir se prueba.

1. Porque la primacía en la esencia excluye toda otra esencia; pues es imposible que existan dos esencias primeras, ya que se seguiría que ninguna de las dos sería primera; luego si la primacía en la esencia excluye la pluralidad de esencias, por la misma razón la primacía en la persona excluye la pluralidad de personas; luego es imposible que coexistan en Dios el ser primero y ser trino.

2. Además, la primacía en la causalidad excluye la pluralidad, pues es absolutamente necesario que exista una sola causa primera.

3. Además, la relación que guarda el ser último con la producción activa, esa misma guarda el ser primero con la pasiva; mas el ser último, como tal, no admite producción activa para producir un ser de su substancia; luego ni el primero admite la producción pasiva; luego es imposible que el ser eminentemente primero tenga su ser producido; luego si la trinidad incluye producción pasiva, excluye la primacía perfecta.

4. Además, o las tres personas son igualmente primeras o no lo son; si son igualmente primeras, la una no produce a la otra, o viceversa; si no son igualmente primeras,

aeque primae: ergo non est summa ratio primitatis in omnibus personis.

5. Item, aut sunt aeque principiantes, aut non. Si sunt aeque principiantes: ergo qua ratione una est principium alterius, eadem ratione e converso; si non sunt aeque principiantes: ergo non est aequaliter in eis ratio principii, ac per hoc nec ratio primitatis.

6. Item, unitas prior est re et intellectu quam pluralitas [3]: ergo summa primitas non convenit nisi ei, in quo est unitas absque pluralitate; sed trinitas includit pluralitatem veram: ergo excludit primitatem perfectam.

7. Item, quanto aliquid prius est, tanto magis tenet rationem fontalitatis in producendo: ergo ex eo quod est simpliciter primum necessario manat quidquid producitur: si ergo nulla persona potest manare a se ipsa, impossibile est, quod aliqua persona manet sive producatur et simul stet cum primitate perfecta.

Sed contra:

1. Idem est primum et principium [4]: ergo si ab aeterno fuit primum, ab aeterno fuit et principium; sed principium secundum completissimam rationem est, quando est principians et producens secundum modum productionis perfectae: si ergo ab aeterno fuit in Deo ratio primitatis perfectae, fuit et veritas productionis intrinsecae. Sed hoc ponitur per trinitatem: ergo etc.

2. Item, quanto aliquid prius, tanto potentius et actualius [5]: ergo primum principium necessario fuit actualissimum et potentissimum; sed actus primi principii, secundum quod principium, est principiare; ergo si in primo principio, hoc ipso quod primum, necessario ponitur ratio summae actualitatis et potentiae, necessario ponetur veritas productionis aeternae, ac per hoc et completio trinitatis perfectae.

3. Item, prius est omnino aequale quam inaequale et re et intellectu [6]; ergo impossibile est intelligere productio-

[3] Cf. Arist., II *De caelo et mundo*, tex. 22 (c. 4): «Prius natura in unoquoque genere est unum multis et simplex composito».

[4] Arist., I *Poster.*, c. 2: «Idem enim dico primum et principium».

[5] Cf. lib. *De causis*, propos. 1, ubi exponitur, quod causa prima plus influat in causatum quam secunda.

[6] Quia habitus, ut docet Arist., II *De caelo et mundo*, tex. 18 (c. 3), est ante privationem. Lib. VI *Topic.*, c. 4 (c. 9), ipse ait: «Quoniam autem quaedam contrariorum privatione alterius dicuntur, ut inaequalitas privatio aequalitatis videtur esse; inaequalia enim quae non aequalia sunt dicuntur: perspicuum, quoniam quod secundum privationem quidem dicitur contrarium, necessarium est definire per alterum; reliquum vero non iam oportet per id quod secundum privationem dicitur».

no existe la suma razón de primacía en todas las personas.

5. Además, o son igualmente principios o no lo son. Si lo son, síguese que, por la misma razón que una es principio de la otra, pudiera serlo a la inversa; si no lo son, síguese que no les conviene por igual la razón de principio, y, por consiguiente, ni la de primacía.

6. Además, la unidad es anterior, con prioridad real y de razón, a la pluralidad; luego la suma primacía no conviene sino a aquel ser en el cual se halla la unidad sin la pluralidad; mas como la trinidad incluye verdadera pluralidad, síguese que excluye la primacía perfecta.

7. Además, cuanto más anterior es un ser, tanto más le conviene la razón de principio fontal en el producir; luego por la sola razón de ser absolutamente primero emana por necesidad cuanto es producido; si, pues, ninguna persona puede emanar de sí misma, es imposible que se produzca y al mismo tiempo posea la primacía perfecta.

Por el contrario:

1. Lo mismo significa ser primero que principio; luego si eternamente existió el primero, eternamente existió también el principio; mas se llama principio en su significación adecuada al que principia y produce según el modo de producción perfecta; luego si eternamente existió en Dios la razón de primacía perfecta, existió también la verdad de la producción intrínseca. Es así que esto se verifica por la producción trinitaria; luego etc.

2. Además, cuanto un ser es más anterior, tanto es más potente y actual; luego el primer principio fué necesariamente actualísimo y potentísimo; mas el acto del primer principio, en cuanto tal, es principiar; luego si en el primer principio, por el hecho de ser primero, se pone necesariamente la razón de la suma actualidad y potencia, necesariamente ha de atribuirse la verdad de la producción eterna y, por tanto, la realización de la trinidad perfecta.

3. Además, lo igual es absolutamente anterior a lo desigual, según la realidad y según la razón; luego es imposi-

nem inaequalis, quin primo intelligatur productio aequalis: si ergo productio creaturae est productio in inaequalitatem, productio autem secundum aequalitatem non potest esse nisi in Trinitate beata; ergo productio creaturae omnis de necessitate praesupponit Trinitatem aeternam.

4. Item, prius est illud quod potest re vel intellectu ab aeterno intelligi, quam illud quod non re nec intellectu potest intelligi fuisse ab aeterno: sed productio alicuius de aliquo potest intelligi fuisse ab aeterno, productio autem alicuius de nihilo non potest fuisse aeternaliter [7]: ergo ante productionem omnis creaturae necessario est productio alicuius de aliquo praeintelligenda secundum rationem primitatis perfectae. Sed hoc non potest intelligi nisi in Trinitate increata: ergo etc.

5. Item, actus primi principii est primo principiare seu producere: ergo cum prius principians sit quam principiatum [8], ergo prior est principiatio seu productio principii principiantis quam solum rei principiatae; ergo si productio principii non est nisi in illa trinitate Dei, necesse est, quodsi illud principium sit primum, quod sit etiam trinum.

6. Item, primum principium, hoc ipso quod primum, est simplicissimum et spiritualissimum: ergo necesse est, quod intellectus [9]; sed omnis intellectus principians principiat per verbum et donum amoris intrinsecum; omne autem principians per verbum et amorem prius concipit verbum et spirat amorem, quam producat effectum exteriorem: ergo necessario est, quodsi primum principium est productivum esse extrinsecorum, quod prius producat [10]. Sed haec duplex productio ponit, Deum esse trinum: ergo necessario sequitur, quodsi primum principium est primum, quod etiam sit trinum.

7. Item, prius est principiare naturale et intrinsecum quam voluntarium et extrinsecum; sed primo principio competit productio voluntaria et extrinseca: ergo necessario competit ei naturalis et intrinseca, et hoc non est nisi ponatur trinitas: ergo etc.

8. Item, prius est perfectum quam imperfectum et re et intellectu [11], completum quam diminutum, unum quam

---

[7] Cf. II *Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2.

[8] Sicut etiam Arist., II *Poster.*, c. 17 (c. 14), ait: «Causa enim prius est eo cuius est causa».

[9] Supple: sit. Vide Arist., XII *Metaph.*, text. 39 (XI, c. 7).—Maior ostenta est supra, q. 3, a. 1. — De seqq. cf. August., IX *De Trin.*, c. 7, n. 12 ss.

[10] Supple: Verbum et Amorem.

[11] Arist., VIII *Phys.*, text. 75 (c. 9): «Prius autem et natura et ratione et tempore quod perfectum quidem est imperfecto est, corruptibili autem incorruptibile».—De seqq. cf. supra, q. 1, a. 1, fundam. 12 ss.

ble comprender la producción de lo desigual sin que se comprenda primero la producción de lo igual; si, pues, la producción de la criatura es producción de lo desigual, y la producción de lo igual no puede verificarse sino en la beatísima Trinidad, síguese que toda la producción de criatura presupone por necesidad la Trinidad eterna.

4. Además, primero es lo que según la realidad o según la razón puede comprenderse que existe eternamente que lo que ni según la realidad ni según la razón puede comprenderse haber existido eternamente; mas la producción de una cosa de otra puede comprenderse haber sido eterna, y la producción de una cosa de la nada no puede comprenderse haber sido eterna; luego antes de la producción de las criaturas ha de entenderse por necesidad como anterior la producción de una cosa de otra, según la razón de primacía perfecta. Es así que esto no puede comprenderse sino en la Trinidad increada; luego etc.

5. Además, el acto del primer principio es ante todo principiar o producir; luego como el que principia sea anterior a lo principiado, primero es el dar principio o la producción del principio principiante que el de la cosa principiada; luego si la producción del principio no existe sino en la trinidad divina, síguese que, si ese principio es el primero, es también trino.

6. Además, el primer principio, por el hecho de ser primero, es simplicísimo y espiritualísimo; luego es necesario que sea un entendimiento; mas todo entendimiento que principia lo hace mediante el verbo y el don intrínseco del amor; y todo lo que principia mediante el verbo y el amor concibe al verbo y espira al amor antes de producir el efecto externo; luego síguese que, si el primer principio es productivo de los seres externos, deba tener antes su producción interna. Mas esta doble producción incluye la trinidad divina; luego necesariamente se sigue que el primer principio sea trino si es primero.

7. Además, primero es principiar lo natural e intrínseco que lo voluntario y extrínseco; mas al primer principio corresponde la producción voluntaria y extrínseca; luego le corresponde necesariamente la natural e intrínseca, y esto no puede darse sino suponiendo la trinidad; luego etc.

8. Además, primero es lo perfecto que lo imperfecto, tanto según la realidad como según la razón; lo completo

multum, simplex quam compositum, infinitum quam finitum, actus quam potentia, immutabile quam mutabile, aeternum quam temporale, necessarium quam possibile: si ergo omnis creatura producta est imperfecta, est deficiens ab unitate summa, est composita, est finita, est ens in potentia, est quodam modo temporalis, est variabilis, est possibilis, deficiens ab actualitate et necessitate summa: necesse est igitur, quod ante productionem creaturae sit productio rei perfectissimae, summae, indivisae, simplicissimae, infinitissimae, aeternae, immutabilis et necessariae; hoc autem non potest esse per productionem essentiae diversae: ergo necesse est, quod illud sit per productionem personae habentis unitatem essentiae cum persona producente et aequalis in potentia, in sapientia, in bonitate; hoc autem est ponere beatissimam Trinitatem.

CONCLUSIO

Primitas non solum non excludit trinitatem, verum etiam eam includit

RESPONDEO:

Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod primitas non tantum non excludit trinitatem, verum etiam includit in tantum, ut primum principium eo ipso sit trinum, quo etiam est primum; quod sic manifestum est.

Nam primitas summa in summo et altissimo principio ponit summam actualitatem, summam fontalitatem et summam fecunditatem. Primum enim principium, hoc ipso quod primum, est perfectissimum in producendo, fontalissimum in emanando, fecundissimum in pullulando. Quoniam ergo perfecta productio, emanatio et pullulatio attenditur tantum secundum duos modos intrinsecos, scilicet per modum naturae et per modum voluntatis, verbi scilicet et amoris; hinc est, quod necesse est, ibi poni ratione summae perfectionis, fontalitatis et fecunditatis duplicem modum emanandi respectu duplicis hypostasis productae, emanantis a prima persona tanquam a primo principio producente; ac per hoc necesse est, ponere personas tres. — Et quia perfectissima productio [12] non est nisi respectu aequalium, fontalissima emanatio non est nisi respectu coaeternalium, fecundissima

[12] Cf. I *Sent.*, d. 19, p. 1, q. 2 ad 3.

que lo disminuído, la unidad que la multiplicidad, lo simple que lo compuesto, lo infinito que lo finito, el acto que la potencia, lo inmutable que lo mutable, lo eterno que lo temporal, lo necesario que lo posible; si, pues, toda criatura producida es imperfecta, se aparta de la suma unidad, es compuesta, finita, potencial, en cierta manera temporal, variable, posible, deficiente en su actualidad y necesidad suma; es, por tanto, necesario que antes de la producción de la criatura exista la producción de un ser perfectísimo, sumo, indiviso, simplicísimo, infinitísimo, eterno, inmutable y necesario; es así que esto no puede verificarse mediante una producción distinta de la esencia; luego debe verificarse por producción de la persona, que posee unidad de esencia con la persona producente y que le es igual en potencia, sabiduría y bondad; esto supone la beatísima Trinidad.

CONCLUSIÓN

La primacía no sólo no excluye a la trinidad, sino que, por el contrario, la incluye

RESPONDO:

Para inteligencia de lo dicho, hase de notar que la primacía no sólo no excluye la trinidad, sino que, por el contrario, la incluye, de tal modo que el primer principio en tanto es trino en cuanto es asimismo primero; lo cual se demuestra así.

Porque la suma primacía supone en el sumo y altísimo principio la suma actualidad, la suma fontalidad y la suma fecundidad. El primer principio, por el hecho de ser primero, es perfectísimo en la producción, fontalísimo en la emanación, fecundísimo en la germinación; y por cuanto la perfecta producción, emanación y generación se consideran solamente según dos modos intrínsecos, a saber, según la naturaleza y según la voluntad, o sea según el verbo y el amor, de aquí la necesidad de que se ponga, por razón de la suma perfección, fontalidad y fecundidad, un doble modo de emanar respecto a la doble hipóstasis producida y que emana de la primera persona como de principio producente; de aquí la necesidad de admitir tres personas. — Y porque la producción perfectísima no se realiza sino respecto de los seres iguales, la emanación fontalísima respecto de los seres coeternos, y la germinación fecundísima

pullulatio non est nisi respectu consubstantialium: necesse est intelligere, quod primum principium includat intra se tres hypostases coaequales, coaeternales et consubstantiales. Ponit igitur primitas circa primum principium trinitatem perfectissimam secundum rationem ordinis, originis et distinctionis, coaequalitatis et coaeternitatis et consubstantialitatis; ponit etiam summam unitatem, simplicitatem, immensitatem, aeternitatem, immutabilitatem et actualitatem: ponit igitur primi principii trinitatem cum essentialibus conditionibus supradictis.

Quoniam igitur primum principium, hoc ipso quod primum, est summe unum, et hoc ipso summe simplex est et immensum, et hoc ipso est aeternum, incommutabile et necessarium, sicut ex praecedentibus [13] colligitur; et rursus, hoc ipso quod primum, est perfectissimum in producendo, fontalissimum in emanando et fecundissimum in pullulando, et hoc respectu aequalium, coaeternalium et consubstantialium, distinctorum, orientium et ordinatorum: hinc est, quod primum principium, quia primum, est aeternum cum plenitudine omnium nobilium conditionum; quare in ipso, in quantum primum, status est rerum et comprehensionum. — Ac per hoc Rachel, quae vitam designat contemplativam, interpretatur visum principium [14], quia qui illud videt in quantum primum principium, habet suae conditionis statum et desiderium terminatum; quod non terminabitur, nisi cum clare videbitur primum principium, ubi et trinum et summe unum. — Et rationes istae concedendae sunt, quae ad hanc partem inducuntur.

[Solutio obiectorum]

1-2. Ad illud quod primo obiicitur in contrarium, quod primitas circa essentiam excludit pluralitatem; dicendum, quod non est simile: quia plures essentiae essentialiter differentes non possunt habere ordinem ad invicem nisi secundum rationem prioris et posterioris; sed plures personae, quia unam habent essentiam et unum esse, possunt ad invicem ordinari, ita quod, quamvis sit in eis ratio originis,

[13] Quaest. 2-7. Etiam hic respiciuntur praecedentes quaest.
[14] August., I *De consensu Evangelist.*, c. 5, n. 8: «Hae duae virtutes (activa et contemplativa) in duabus uxoribus Iacob figuratae intelliguntur. De quibus *Adversus Faustum Manich.* (lib. XXII, c. 52 s.) pro modulo meo... disserui. Lia quippe interpretatur *laborans*, Rachel autem *visum principium*» (*Contra Faustum*, l. c. additur: sive *verbum* ex quo videtur *principium*. Cf. Hieron., *De nom. hebraic.*, de Genesi, ubi legitur: «Rachel ovis, vel *videns principium*, aut visio sceleris, sive videns Deum»).

respecto de los seres consubstanciales, es necesario admitir que el primer principio incluye en sí tres hipóstasis, coiguales, coeternas y consubstanciales. Supone, pues, la primacía en el primer principio, la trinidad perfectísima según la razón de orden, origen y distinción, de coigualdad y coeternidad y consubstancialidad; supone asimismo la suma unidad, simplicidad, inmensidad, eternidad, inmutabilidad y actualidad; supone, pues, la trinidad del primer principio con las propiedades esenciales anteriormente dichas.

Por cuanto el primer principio, por el hecho de ser primero, es absolutamente uno, y por lo mismo sumamente simple e inmenso, y por tanto eterno, inconmutable y necesario, como se infiere de lo dicho anteriormente; y, además, por el hecho de ser el primero, es perfectísimo en la producción, fontalísimo en la emanación y fecundísimo en la germinación, y esto se diga respecto de los seres iguales, coeternos y consubstanciales, distintos, producidos y ordenados: se deduce que el primer principio, en cuanto tal, es eterno con la plenitud de todos los atributos perfectos; por lo cual se halla en él, en cuanto primero, el término de las cosas y de las inteligencias. — Y por esto Raquel, que representa la vida contemplativa [1], se interpreta *principio contemplado*, porque el que lo contempla, en cuanto es primer principio, goza ya de la quietud y término de sus deseos; lo cual no terminará hasta que claramente se contemple el primer principio como trino y sumamente uno. — Por lo cual se han de conceder las razones que favorecen a esta parte.

[Solución de las objeciones]

1-2. A lo que en primer lugar se objeta en contrario: que la primacía en la esencia excluye la pluralidad, hase de decir que no hay semejanza: porque varias esencias esencialmente diferentes no pueden tener orden entre sí, sino según la razón de anterioridad y posterioridad; mas varias personas que poseen una sola esencia y un solo ser pueden ordenarse entre sí de tal forma, que, aun cuando exista en ellas la razón de origen, no se dé, sin embargo,

[1] Cf. Léxicon: *Vida*.

nulla tamen interventio posterioritatis: et ideo haec pluralitas non tollit primitatem summam, quia nullam posterioritatem includit, quae directe primitati repugnat. — Et per hoc patet responsio ad sequens, quod obiicitur de causalitate; quia ordo causarum per essentialem diversitatem attenditur secundum comparationem posterioris ad primum, quod quidem non est reperire in origine [15] personarum.

3. Ad illud quod obiicitur, quod postremo non convenit productio activa; dicendum, quod non est simile: quia, cum postremum non possit habere comparationem, quae sit idem quod ipsum, nec producatur aliquid sibi per omnia adaequatum propter suam imperfectionem; ideo in ipso necessario repugnat, quod sit postremum et quod sit productivum, quia aliquid haberet post se posterius. Secus autem est ex parte principii, quia propter summam completionem tam in producente quam in producto non repugnat productio activa et passiva, nulla interveniente posterioritate, per quam minuatur completio unitatis perfectae.

4. Ad illud quod obiicitur, quod sunt aut aeque primae aut non; dicendum, quod primae dicit privationem anterioris; alio modo dicit privationem originis. Si ergo dicatur primum per privationem anterioris; sic sunt aeque primae, quia nihil est ibi ante et post. Si autem dicatur primum per privationem originis, quia scilicet a nullo oritur; sic ratio primitatis principaliter residet circa personam Patris, ratione cuius est in ipso fontalis plenitudo ad productionem omnium personarum. Unde et quia innascibilitas hanc proprietatem includit, ideo dicitur esse proprietas, quae est notio Patris; quod quidem non esset, nisi simul et nobilitatem diceret et innotescendi rationem, diceretur etiam relative [16].

5. Ad illud quod obiicitur, quod aut sunt aeque principiantes, aut non; dicendum, quod aeque principiantes essentialiter, sed non aeque personaliter, quia Pater est principium duorum, Filius unius, et Spiritus sanctus nullius. Quoniam ergo ratio primitatis, quae convenit essentialiter primo principio, est aequaliter in omnibus illis personis tribus; ideo simul stat trinitas cum primitate summa: quia, sicut non posse generare in Filio non ponit impotentiam [17], sic non esse a se, sed a Patre, non ponit aliquam posterio-

[15] Propter scriptionem compendiosam legi potest sive *origine* sive *ordine*.—Cf. supra, q. 5, a. 2 ad 2 et 7.
[16] Cf. supra, q. 5, a. 2 ad 3 et 6, ac I *Sent.*, d. 28, q. 1 ss.
[17] Vide I *Sent.*, d. 7, q. 2.

intervención alguna de posterioridad; y, por tanto, esta pluralidad no impide la primacía suma, porque no incluye posterioridad alguna que repugne directamente a la primacía. — De ahí resulta evidente la respuesta a la objeción tomada de la causalidad; porque el orden de las causas esencialmente diferentes se considera según el orden de lo que sigue a lo que precede, lo que en manera alguna sucede en el origen de las personas.

3. A lo que se objeta que al ser último no le conviene la producción activa, hase de decir que no hay semejanza; porque como a lo último no puede comparársele otro que le sea idéntico, ni por razón de su perfección pueda producirse otro ser que en un todo le sea adecuado, síguese que le repugna necesariamente que sea a la vez postremo y productivo, por cuanto tendría algún ser posterior a sí mismo. Lo contrario acaece por parte del principio, porque, debido a sú suma perfección, tanto en el producente como en lo producido, no repugna la producción activa y pasiva sin que intervenga posterioridad alguna, por la cual sea disminuída la perfección de la unidad absoluta.

4. A lo que se objeta que o las tres personas son igualmente primeras o no lo son, hase de decir que la palabra primera indica en un sentido privación de anterioridad y en otro significa privación de origen. Si, pues, se dice primero por privación de anterioridad, en este sentido son igualmente primeras, porque no hay en ellas anterioridad ni posterioridad. Mas si se dice primero por privación de origen, porque no se origina de ningún otro, en este sentido la razón de la primacía reside principalmente en la persona del Padre, por cuya razón reside en él la plenitud fontal para la producción de las demás personas. De donde, porque la innascibilidad incluye esta propiedad, dícese que es propiedad nocional del Padre; lo cual no sería, ciertamente, si no incluyera a la vez perfección y razón manifestativa, lo que no ocurriría si no se le aplicara en sentido relativo.

5. A lo que se objeta que o son en el mismo sentido principios o no lo son, hase de decir que son igualmente principios en el orden esencial, pero no lo son igualmente en el orden personal, porque el Padre es principio de dos personas, el Hijo de una, y el Espíritu Santo de ninguna. Y por cuanto la razón de primacía que conviene en el orden esencial al primer principio reside igualmente en todas las tres personas, síguese que existe juntamente la trinidad con la primacía suma; porque así como el no poder engendrar no supone impotencia en el Hijo, así tampoco el no existir por sí, sino por el Padre, supone posterioridad al-

ritatem, ac per hoc non diminuit de ratione primitatis perfectae.

6. Ad illud quod obiicitur, quod unitas prior est re et intellectu quam pluralitas; dicendum, quod illud est verum de illa pluralitate, quae est ex aggregatione unitatum; de illa autem pluralitate, in qua eadem est unitas trium, veritatem non habet, quia una est in eis veritas, una lux, una ratio intelligendi ex parte ipsius Dei intellecti [18]. Quod autem nos prius intelligamus unitatem quam trinitatem, hoc est propter defectum intelligentiae ex parte nostra.

7. Ad illud quod obiicitur: quanto aliquid est fontalius, tanto prius in producendo; dicendum, quod, sicut iam tactum est, primum, secundum quod dupliciter accipitur, et per privationem anterioritatis essentialis et privationem originis personalis, sic duplicem includit fontalitatem, secundum quod dicit anterioritatis privationem essentialis et privationem originis personalis. Secundum quod dicit privationem anterioritatis essentialis, sic includit fontalitatem respectu effectuum et essentiarum producendarum; et sic, cum ista conditio aequaliter conveniat omnibus personis, aequaliter convenit eis ratio fontalitatis in esse creatorum productione, quia non sunt tria, sed unum principium creaturae. Secundum autem quod dicit privationem originis personalis, sic competit soli personae innascibili, scilicet Patri, in qua est plenitudo fontalitatis ad productionem Filii et Spiritus sancti. — Haec autem fontalitas quodam modo origo est alterius fontalitatis. Quia enim Pater producit Filium et per Filium et cum Filio producit Spiritum sanctum; ideo Deus Pater per Filium cum Spiritu sancto est principium omnium creatorum; nisi enim eos produceret ab aeterno, non per illos producere posset ex tempore; et ideo ratione illius productionis in Trinitate recte dicitur esse *fons vitae* [19]. *Sicut enim habet vitam in semetipso, sic dat Filio vitam habere in semetipso* etc. Hinc est, quod vita aeterna haec sola est, ut spiritus rationalis, qui manat a beatissima Trinitate et est imago Trinitatis, per modum cuiusdam circuli intelligibilis redeat per memoriam, intelligentiam et voluntatem, per deiformitatem gloriae in beatissimam Trinitatem.

---

[18] Cf. supra, q. 2, a. 1 ad 2, et a. 2 ad 16.

[19] Ps. 35, 10: *Apud te est fons vitae.*—Seq. locus est Ioan. 5, 26: *Sicut enim Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio* etc.

guna, por lo cual no disminuye la razón de primacía perfecta.

6. A lo que se objeta que la unidad es anterior, según la realidad y según la razón, a la pluralidad, hase de decir que es verdad tratándose de la pluralidad que resulta de la agregación de unidades; pero no lo es si se trata de la pluralidad en la que hay idéntica unidad de tres, porque son una misma verdad, una misma luz [2], una misma razón de entender por parte del mismo Dios. Si nosotros entendemos primero la unidad que la trinidad, hay que atribuirlo a defecto de nuestro entendimiento.

7. A lo que se objeta que cuanto más fontal es un ser tanto es más anterior en la producción, hase de decir, como ya se ha tratado, que el ser primero, en la doble acepción en que se toma, a saber, por privación de anterioridad esencial y por privación de origen personal, incluye doble fontalidad, según que indique privación de anterioridad esencial o de origen personal. En la acepción de privación de anterioridad esencial, incluye fontalidad respecto de los efectos y de las esencias que han de ser producidas; y como esta condición conviene por igual a todas las personas, síguese que igualmente les conviene la razón de fontalidad en la producción del ser de las cosas creadas, porque no son tres, sino un solo principio de las criaturas. En la acepción de privación de origen personal, compete solamente a la persona innascible, o sea al Padre, en la cual reside la plenitud de fontalidad en la producción del Hijo y del Espíritu Santo. — Esta fontalidad es en cierto modo origen de otra. Porque como el Padre produce al Hijo y por el Hijo y con el Hijo al Espíritu Santo, por lo mismo Dios Padre por el Hijo y con el Espíritu Santo es el principio de todo lo creado; si no los produjera eternamente, no podría producir por ellos en el tiempo; y, por consiguiente, en razón de esta producción en la trinidad, rectamente se le llama *fuente de la vida. Así como tiene vida en sí mismo, así da al Hijo que tenga vida en sí mismo*, etc. De aquí resulta que la vida eterna se concreta en solo esto, a saber: que el espíritu racional, que emana de la beatísima Trinidad y es imagen suya, a manera de cierto círculo inteligible, vuelva mediante la memoria, la inteligencia y la voluntad, por deiformidad de gloria, a la beatísima Trinidad.

---

[2] Cf. Léxicon: *Luz.*

Colaciones sobre los siete dones del Espíritu Santo

INTRODUCCION

Ante todo, preguntemos quién es el autor de esta obra, que, al decir del P. Longpré, O. F. M., "es uno de los más bellos monumentos de teología espiritual". Cf. LONGPRÉ, *Bonaventure (Saint)*, en *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, IX (París 1937), col. 772.

El primero que, si bien fragmentariamente, editó las presentes *Colaciones* fué Bonelli, a quien cabe asimismo el mérito de haberlas declarado genuinas del Seráfico Doctor. Más tarde, los Padres editores de Quaracchi completaron definitivamente las aportaciones críticas de Bonelli. Gloria suya fué no sólo fijar el texto íntegro de las *Colaciones*, sino también señalar su carácter de reportación, lo cual ha de tenerse en cuenta por el que intente interpretar con éxito esta obra genuinamente bonaventuriana. Añádase a esto que, después de la diligente labor crítica desplegada por tan sabios editores, nadie pone en tela de juicio la autenticidad de las *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*. Se pronuncian, en efecto, a favor de San Buenaventura no solamente los códices de óptima nota, cuyo testimonio sufragan asimismo los criterios internos, sino también las palabras del Santo, según las cuales la obra le queda terminantemente adjudicada *(In Hexaëm.*, coll. 2, n. 1; coll. 3, n. 1; BAC III, 203 y 230).

Posteriormente, rebuscadores de literatura bonaventuriana tan eminentes como Glorieux y Longpré han podido decirnos dónde y cuándo se pronunciaron y se reportaron estas *Colaciones*. Es ya cosa averiguada que tuvieron lugar, del 25 de febrero al 7 de abril de 1268, ante la Universidad de París. Reducido a la atmósfera de intelectuales, San Buenaventura no sólo expone nítidamente la doctrina de los dones, sino también matiza su palabra de intenso colorido circunstancial. Teniendo como tiene plena conciencia de la misión que le está confiada, conjura peligros, proscribe errores, señala derroteros seguros al pensamiento cristiano. Adversarios de las Ordenes Mendican-

tes, como Gerardo d'Abbeville; propugnadores de la eternidad del mundo, de la unidad del entendimiento y del determinismo moral, como los averroístas; partidarios de la física aristotélica, base de estos errores filosóficos, todos reciben merecida censura y son objeto de severo enjuiciamiento. La elocuencia de San Buenaventura no se perdió en el vacío. Resonó con tan vigoroso acento, que provocó las censuras episcopales del 18 de diciembre de 1270 contra ciertas tesis de filósofos racionalistas. (Cf. P. Longpré, l. c., col. 772.) San Buenaventura se enfrenta con ellos, refutándolos con argumentos escriturísticos, teológicos y filosóficos. Y no sólo refuta la posición contraria. Al triple error averroísta opone la idea central de la metafísica tan suya como agustiniana: Dios es *causa essendi, ratio intelligendi, ordo vivendi* (coll. 8, n. 16 ss. [V, 497 s.]).

Tal es el ambiente en que se pronunciaron estas célebres *Colaciones*, que, a pesar de ser reportación, conservan acá y allá pasajes cargados de vitalísima doctrina. Adáptanse, en cuanto a su estructura, al género de discursos universitarios, descrito en el segundo tomo de *Obras de San Buenaventura* (p. 393 ss.). Por lo cual, sin detenernos en este punto, vamos a presentar el contenido de las *Colaciones* en cuestión.

* * *

La presente obra comprende nueve colaciones. Puede decirse que en ella cada don lleva su colación correspondiente. Hay, empero, una excepción. El don de fortaleza es asunto de dos colaciones, que corresponden a la quinta y a la sexta de la obra. De suerte que las colaciones dedicadas propiamente al estudio de los siete dones del Espíritu Santo vienen a ser ocho (coll. 2-9). La primera colación sirve para encuadrar las demás, cimentándolas en la gracia gratificante, cuyas ramificaciones son el cortejo de hábitos gratuitos, formado por las virtudes, dones y bienaventuranzas.

Y con esto pasemos a las colaciones en particular. La colación primera trata de la gracia gratificante, describiéndola en cuanto a su origen, en cuanto a su uso y en cuanto a sus frutos. La gracia, dádiva óptima y don perfecto, viene del Padre de las luces, por el Verbo encarnado, crucificado e inspirado. Debemos usar de ella fielmente respecto de Dios, varonilmente respecto de nosotros mismos y liberalmente respecto del prójimo. Y preciosos frutos que de ella nacen son la remisión de la culpa, la plenitud de justicia y la consecución de la eterna bienaventuranza.

A continuación San Buenaventura determina el objeto de sus *Colaciones*. Distingue, en correspondencia con el triple género de gracia, siete septenarios. A la gracia curativa se refieren tres septenarios, a saber, los siete sacramentos que nos la comunican, los siete ejercicios de justicia que nos la conservan y las siete obras de misericordia que nos la perfeccionan. A la gracia confortativa corresponden dos septenarios: las siete virtudes—cuatro cardinales y tres teologales—, *per modum rectificantis*, y los siete dones del Espíritu Santo, *per modum expedientis*.

Y, por último, a la gracia consumativa convienen otros dos septenarios, que son las siete bienaventuranzas *in via* y las siete dotes *in patria*. Total: siete septenarios, en consonancia con la gracia, considerada según triple ejercicio.

Sunt septem septenarii:

- A) Secundum gratiam curantem...
  - Septem sacramenta : gratia curans datur.
  - Septem exercitia iustitiae .... gratia curans custoditur.
  - Septem opera misericordiae .... gratia curans perficitur.
- B) Secundum gratiam corroborantem ....
  - Septem virtutes .... per modum rectificantis.
  - Septem dona Spiritus Sancti .... per modum expedientis.
- C) Secundum gratiam consummantem ....
  - Septem beatitudines : in via.
  - Septem dotes : in patria......
    - *a)* Quoad animam .... visio. fruitio. tentio.
    - *b)* Quoad corpus .... claritas. subtilitas. agilitas. impassibilitas.

Dentro de este marco caritológico, sin salir del *status viae*, distínguense varios grados. Hay unos actos primeros e indispensables para la existencia y conservación de la gracia; otros intermedios, los cuales, trascendiendo el grado

esencial y necesario de la vida divina, trasladada a nuestras almas, la elevan a la perfección media, llena de vital pujanza; y otros que son los últimos, es decir, perfectos, propios de los que ya llegaron al máximum del rendimiento espiritual. A este grupo jerárquico de actos—primeros, medios y últimos—es preciso que corresponda otro grupo, jerárquico también, de objetos sobre los que los actos versan y de hábitos de los cuales proceden.

Los hábitos que nos habilitan para los actos primarios y esenciales, sin los cuales la vida de gracia no existe, son las virtudes; los que nos disponen de modo estable para los actos de perfección media son los dones del Espíritu Santo, y, finalmente, los que nos hacen posible la vida divina, comunicada a nosotros, en su expansión última, son las bienaventuranzas. En correspondencia con este grupo de hábitos gratuitos, el objeto sobre que versan los actos viene también jerarquizado. Los actos procedentes de las virtudes se ordenan a los preceptos o a las obras de obligación; los que de los dones se originan, a los consejos o a las obras de supererogación; y, por último, los de las bienaventuranzas, a las obras de consumada perfección. Y nótese que cada agrupación de hábitos infusos, virtudes, dones y bienaventuranzas, tiene su efecto característico, no sólo en relación con la potencia que habilita, sino también en orden al acto a que se dirige. A las virtudes pertenece *rectificare,* o rectificar; a los dones, *expedire,* o facilitar; a las bienaventuranzas, *perficere,* o perfeccionar. Cf. P. APERRIBAY, *La vida activa y la vida contemplativa según San Buenaventura,* en *Verdad y Vida,* II (1944). Pues bien, San Buenaventura escoge para tratar en sus *Colaciones,* no lo ínfimo ni lo supremo de la vida espiritual, sino el estado intermedio, señalado por los dones. "Et ideo in medio proponimus nos tenere et dicere de septem donis Spiritus sancti".

Fijado así el ámbito de las *Colaciones,* San Buenaventura pasa a estudiar cada don en particular, siguiendo orden ascendente en sus discursos. Considera, en efecto, el don de temor en la colación segunda, el don de piedad en la tercera, el don de ciencia en la cuarta, el don de fortaleza en la quinta y sexta, el don de consejo en la séptima, el don de entendimiento en la octava, y en la novena el don de sabiduría.

Como ya lo puso en evidencia el P. Bonnefoy *(Le Saint Esprit et ses dons selon Saint Bonaventure* [París 1929], p. 100 ss.), el Doctor Seráfico determina la actividad específica de los dones por la palabra *expedire = facilitar.* Cuál sea el contenido teológico inherente a la misma, nos lo dice con mucha precisión el mismo eminente bonaventuriano.

Los dones *expediunt,* es decir, facilitan las potencias, tornándolas aptas para los actos de excelencia; y eso, negativamente, en cuanto desembarazan el alma de los impedimentos que le vienen de las consecuencias del pecado —*symptomata*—; y positivamente, porque la disponen para un bien superior—*perfectio excellentiae, supererogationis*—. Puestas en este contexto ideológico, no ofrece dificultad alguna este texto bonaventuriano (coll. 2, n. 2 [V, 463]): "Donorum Spiritus Sancti est quaedam efficacia, per quam impugnantur omnia mala; est alia efficacia donorum, per quam homo expeditur ad omnia bona". Según esto, San Buenaventura mira en los dones doble eficacia, ya respecto de los males que remueven *(septem peccata),* ya respecto de las disposiciones o fuerzas que comunican en orden a las bienaventuranzas *(septem virtutes).*

Septem dona Spiritus Sancti habent:

- A) Efficaciam contra omnia mala ....
  - Timor contra superbiam.
  - Pietas contra invidiam.
  - Scientia contra iracundiam.
  - Fortitudo contra accidiam.
  - Consilium contra avaritiam.
  - Intellectus contra gulositatem.
  - Sapientia contra luxuriam.
- B) Efficaciam in omnia bona ....
  - Timor introducit paupertatem.
  - Pietas introducit mititatem.
  - Scientia introducit luctum.
  - Fortitudo introducit esuriem iustitiae.
  - Consilium introducit misericordiam.
  - Intellectus introducit munditiam cordis.
  - Sapientia introducit pacem.

Estas acomodaciones bifaciales van seguidas de otras según las cuales el septenario de dones corresponde al septenario de peticiones, encerradas en la oración dominical. Todas ellas son simples apropiaciones. Tomadas con holgura, adornan el sistema caritológico bonaventuriano. Pero, si se aplican con rigidez inflexible, lo estropean lastimosamente. Por lo cual nadie debe empeñarse en atribuir unas a otras, como si fueran ecuaciones matemáticas, las correspondencias ya señaladas.

San Buenaventura enuclea, lleno de complacencia, el contenido espiritual de cada uno de los dones. Circunscribe su concepto propio, y señala el origen de donde nacen, las disposiciones que exigen y las utilidades que de su ejercicio se derivan. La colación sexta, donde se nos describe la Virgen como fuerte, piadosa y santa, ofreciendo a su

Hijo en precio de nuestro rescate, comunica suave emoción, digna de San Bernardo. A veces, como en la colación séptima, defiende el ideal monástico. A veces condena errores vitandos (coll. 8), y a veces denuncia actitudes peligrosas (coll. 4). Y siempre se constituye en guía seguro para la verdadera sabiduría.

Estas *Colaciones,* a pesar de las deficiencias inherentes a la reportación, son dignísimas de San Buenaventura. Hállanse cuajadas de sentencias nada vulgares, al alcance de todos cuantos desean subir a la cima de la espiritualidad cristiana. Escritas en método llano y fácil, a todos, teólogos y predicadores, brinda saludable doctrina. Por lo cual celebramos el día de su aparición en el público como *albo notandus lapillo.*

COLLATIONES DE SEPTEM DONIS SPIRITUS SANCTI

COLLATIO I

Praemittitur tractatio de gratia secundum eius ortum, usum et fructum

SUMMARIUM.—*Introductio, 1-2.—Divisio argumenti, 3.*—PARS I: DE GRATIAE ORTU. *Descendit desursum, 4.—Et quidem per Verbum incarnatum, crucifixum et inspiratum, 5-7.—Requiritur dispositio ad eam el horror peccati, 8.*—PARS II: DE USU GRATIAE. *Debet esse fidelis ad Deum, 9-10.—Virilis in se, 11.—Liberalis in proximum, 12.*—PARS III: DE FRUCTU GRATIAE. *Iste est triplex, 13.—Primus est remissio peccatorum, 14.—Secundus, plenitudo iustitiae, 15.—Tertius, assecutio beatitudinis aeternae, 16.—Hinc est triplex gratia cum septem septenariis, 17-18.*

1. *Hortamur vos, ne in vacuum gratiam Dei recipiatis* [1].—*Diffusa est gratia in labiis tuis, propterea benedixit te Deus in aeternum.* Verbum secundum propositum dirigitur ad Dominum nostrum Iesum Christum, secundum quod apparet in Psalmo ex textu praecedenti et subsequenti. Praemittitur enim in Psalmo—ubi scribuntur haec verba—: *Speciosus forma prae filiis hominum;* et subsequitur: *Sedes tua, Deus, in saeculum saeculi* etc. Loquitur ergo de Christo, qui est benedictus, in quo benedicuntur omnes gentes terrae. *In semine tuo benedicentur omnes gentes,* dictum est Abrahae [2]; et quia Christus est Verbum, per quod omnia benedicuntur; et qui benedicitur de Deo Patre benedicitur de Christo: ideo omnia per Christum benedicuntur.

[1] Epist. II Cor. 6, 1: *Adiuvantes autem exhortamur, ne* etc. Seq. locus Ps. 44, 3, ubi etiam dicitur: *Speciosus forma* etc., et v. 7: *Sedes tua* etc., quae verba secundum Hebr. 1, 8, referuntur ad Christum, Filium Dei.

[2] Gen. 22, 18, et 26, 4.—Quae sequuntur exhibentur sermonis genere ob omissionem plurium satis abrupto. Idem pluries occurrit.

COLACIONES SOBRE LOS SIETE DONES DEL ESPIRITU SANTO

COLACION I

Se antepone el tratado de la gracia según su origen, uso y fruto

SUMARIO.—*Introducción, número 1-2.—División del argumento, 3.*—PARTE I: DEL ORIGEN DE LA GRACIA. *Desciende de arriba, 4. Y ciertamente por el Verbo encarnado, crucificado e inspirado, 5-7.—Requiérese disposición para ella y horror del pecado, 8.*—PARTE II: DEL USO DE LA GRACIA. *Debe ser fiel para con Dios, 9-10.—Varonil en sí, 11.—Liberal para con el prójimo, 12.*—PARTE III: DEL FRUTO DE LA GRACIA. *Es triple, 13.—El primero es la remisión de los pecados, 14.—El segundo, la plenitud de la justicia, 15.—El tercero, la consecución de la bienaventuranza eterna, 16.—De aquí que hay triple gracia con siete septenarios, 17-18.*

1. *Os exhortamos a no recibir en vano la gracia de Dios.* — *Derramada se ve la gracia en tus labios: por eso te bendijo Dios para siempre.* La palabra propuesta en segundo lugar se dirige a nuestro Señor Jesucristo, según aparece en el Salmo del texto precedente y subsiguiente. Precede, en efecto, en el Salmo — donde están escritas estas palabras—: *¡Oh tú el más gentil en hermosura entre los hijos de los hombres!;* y subsigue: *El trono tuyo, ¡oh Dios!, por los siglos de los siglos,* etc. Habla, pues, de Cristo, que es el bendito en quien son benditas todas las naciones de la tierra. *En un descendiente tuyo serán benditas todas las naciones,* fué dicho a Abrahán; y como Cristo es el Verbo, por el cual son benditas todas las cosas; y quien es bendito de Dios Padre es bendito de Cristo, por eso todas las cosas son benditas por Cristo.

2. Dicitur in Ecclesiaste[3]: *Verba oris sapientis gratia.* Verum est quod scribitur in Ioanne: *Lex per Moysen data est, gratia vero et veritas per Christum facta est.* Ad salutem duo sunt necessaria, scilicet notitia veritatis et exercitatio virtutis. Notitia veritatis habetur per Legem, sed exercitatio virtutis habetur per gratiam. "Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus in nobis operatur"[4]. Lex se habet ad gratiam, sicut virtus apprehensiva ad motivam, et sicut instrumentum ad virtutem operativam. Esto, quod avis haberet aspectum ad videndum caelum et non haberet virtutem in alis, non posset volare nec ibi pertingere. Sic, quantumcumque glorietur iudaeus in Lege, ex quo est sine grátia, nihil est. Artifex, quando habet instrumentum, per quod operatur, nisi habeat virtutem operativam in manibus, nihil boni potest facere. Iudaee perfide, Legem habes in manu, sed nisi habeas virtutem operativam, frustra putas, te Legem habere. Ideo per Legem nemo salvatur, nisi adsit gratia. Et sic patet, quod multo excellentior est gratia Dei quam ipsa Lex. — Alias dixi vobis de lege decalogi[5], et modo dicam vobis de gratia; et magis necessaria est nobis gratia quam Lex; ad quam gratiam fructuose recipiendam hortatur nos mater Ecclesia et apostolus Paulus. Et in principio rogabimus Dominum, ut verba nostra gratiae deserviant, et intentio mentis nostrae, si gratiam habeat, corroboretur in verbis, ut possimus aliquid dicere, quod sit ad Dei laudem et salutem animarum nostrarum.

3. *Hortamur vos*[6] etc. Apostolus Paulus in isto brevi verbo excitat nos ad divinam gratiam suscipiendam, ad susceptam custodiendam et ad gratiam susceptam et custoditam multiplicandam. Hortatur nos, ne in vacuum gratiam Dei accipiamus, sed fructuose eam recipiamus: ergo vult dicere, quod simus prompti ad gratiam Dei suscipiendam, custodiendam et multiplicandam. Ut autem ista exhortatio in nobis impleri possit, tria occurrunt nobis hic consideranda: primo, quis sit gratiae ortus; secundo, quis sit gratiae usus; et tertio, quis sit gratiae fructus. Nolo dicere nisi planiori modo, quo potero, ut quilibet capere possit.

4. Primo dico: si consideremus gratiae ortum, quaero, quid sit originale principium gratiae. Certum est, quod gra-

---

[3] Cap. 10, 12. Seq. locus est Ioan. 1, 17.
[4] De hac definitione quae est secundum August., cf. II *Sent.*, lit. Magistri, d. 27, c. 5, et ibid., *Comment.*, dub. 3.
[5] Vide opusculum *De decem praeceptis.*
[6] Epist. II Cor. 6, 1. Vide supra, nota 1.

2. En el Eclesiastés se dice: *Las palabras de la boca del sabio salen llenas de gracia.* Es verdad lo que se escribe en San Juan: *La Ley fué dada por Moisés, mas la gracia y la verdad fué traída por Jesucristo.* Dos cosas son necesarias para la salvación, a saber, el conocimiento de la verdad y el ejercicio de la virtud. El conocimiento de la verdad se tiene por la Ley, mas el ejercicio de la virtud se tiene por la gracia[1]. "La virtud es una buena cualidad del alma, por la cual se vive rectamente, de la cual nadie usa mal, la cual opera Dios en nosotros". La Ley es a la gracia como la virtud aprehensiva a la motriz y como el instrumento a la virtud operativa. Supongamos que el ave tuviera vista para ver el cielo y no tuviera virtud o fuerza en las alas: no podría volar ni llegar allá. Así, por más que se gloríe el judío en la Ley, desde el momento que está sin la gracia, nada es. Un artífice, cuando tiene el instrumento por medio del cual obra, si no tiene virtud operativa en las manos, nada bueno puede hacer. Pérfido judío, tienes la Ley en la mano; mas si no tienes la virtud operativa, en vano piensas que tienes la Ley. Por eso nadie se salva por la Ley si la gracia no está presente. Y así es manifiesto que mucho más excelente es la gracia de Dios que la misma Ley. — En otra ocasión os hablé de la ley del decálogo, y ahora hablaré de la gracia; y más necesaria nos es la gracia que la Ley; a recibir fructuosamente esta gracia nos exhorta la madre Iglesia y el apóstol San Pablo. Y al comienzo rogaremos al Señor que nuestras palabras sirvan a la gracia, y la intención de nuestra alma, si tuviere la gracia, sea corroborada en las palabras, para que podamos decir algo que sea para la gloria de Dios y la salud de nuestras almas.

3. *Os exhortamos,* etc. En estas breves palabras, el apóstol San Pablo nos excita a recibir la gracia de Dios, a guardar la recibida y a multiplicar la gracia recibida y guardada. Nos exhorta a no recibir en vano la gracia de Dios, antes bien a recibirla fructuosamente; luego quiere decir que seamos prontos para recibir, guardar y multiplicar la gracia de Dios. Mas para que esta exhortación pueda cumplirse en nosotros, se nos ofrecen aquí tres cosas que considerar: primeramente, cuál sea el origen de la gracia; en segundo lugar, cuál sea el uso de la gracia, y en tercer lugar, cuál sea el fruto de la gracia. No quiero hablar sino de la manera más llana y clara que me sea dado, a fin de que pueda entenderlo cualquiera.

4. Primeramente digo: si consideramos el origen de la gracia, pregunto qué cosa sea el principio original de la

---

[1] Cf. Léxicon : *Gracia.*

tia est *datum optimum et donum perfectum, desursum descendens a Patre luminum.* Facio argumentum ex Canonica Iacobi [7]. Pono maiorem universalem affirmativam sic: *Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum, apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio;* sed gratia, ut ostendam in sequentibus, est datum optimum et donum perfectum —totum, quod dicam, volo ordinare ad probandum istam assumtam—, sed si gratia est datum optimum et donum perfectum: ergo est desursum descendens a Patre luminum.

5. Sed qua via descendit gratia in homines? Quaerit Iob dicens [8]: *Per quam viam spargitur lux, et dividitur aestus super terram?* Respondeo et dico, quod gratia descendit super mentes rationales per Verbum incarnatum, per Verbum crucifixum et per Verbum inspiratum. — Probatio. Dicitur in Canonica Iacobi [9]: *Voluntarie genuit nos Verbo veritatis, ut simus initium aliquod creaturae eius.* Per Verbum incarnatum descendit ad nos copia gratiarum; unde in Ioanne: *De plenitudine eius nos omnes accepimus et gratiam pro gratia.* Certum est, quod originale principium, quod est Deus, quando creavit hominem ad imaginem et similitudinem suam in statu innocentiae, ita propinquum creavit illum sibi, ut per Verbum increatum informabilis esset homo ad gratiam. Postquam vero homo lapsus est per peccatum, providit divina sapientia modum condescensionis per Verbum incarnatum, per quod homo adaptaretur ad gratiam. Et quia istud factum est in utero Virginis gloriosae, ideo dictum est ei: *Ave, gratia plena, Dominus tecum* [10]; et apostolus Paulus suadet volentibus gratiam obtinere, ut accedant ad thronum gratiae, id est ad Virginem gloriosam. *Adeamus,* inquit, *cum fiducia ad thronum gratiae eius.* — Si ergo prima facie occurrit nobis Pater misericordiarum et mater misericordiarum et Filius, qui est lux misericordiarum. Sic patet prima originatio gratiae in nobis, quae fit per Verbum incarnatum. O infelicissimi! qui ignorant istud initium gratiam habere non possunt.

6. Secundo, descendit gratia in nos per Verbum crucifixum. Non solum eramus inepti ad gratiam suscipiendam propter ignorantiam divinorum praeceptorum, immo etiam

[7] Cap. 1, 17.

[8] Cap. 38, 24.

[9] Cap. 1, 18.—Seq. locus est Ioan. 1, 16. Subinde respicitur Gen. 1, 26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.*—De statu primitivo cf. II *Sent.*, d. 29, a. 2, q. 1, 2.

[10] Luc. 1, 28.—Hebr. 4, 16: *Adeamus ergo cum fiducia ad thronum gratiae, ut misericordiam consequamur et gratiam inveniamus in auxilio opportuno.* Deinde allegatur II Cor. 1, 3: *Pater misericordiarum.*

gracia. Es cierto que la gracia es *una dádiva preciosa y un don perfecto que desciende de arriba del Padre de las luces.* Formo el argumento de la Canónica de Santiago. Pongo la mayor afirmativa así: *Toda dádiva preciosa y todo don perfecto de arriba viene, como que desciende del Padre de las luces, en quien no cabe mudanza ni sombra de variación;* es así que la gracia, como lo mostraré en lo que sigue, es una dádiva preciosa y un don perfecto — todo cuanto voy a decir quiero ordenarlo a probar esta menor —; pero si la gracia es una dádiva preciosa y un don perfecto, luego desciende de arriba del Padre de las luces.

5. Mas ¿por qué camino desciende la gracia a los hombres? Pregunta Job diciendo: *¿Por qué camino se propaga la luz y se reparte el calor sobre la tierra?* Respondo y digo que la gracia desciende sobre las mentes racionales por el Verbo encarnado, por el Verbo crucificado y por el Verbo inspirado. — Demostración. Se dice en la Canónica de Santiago: *Por un puro querer de su voluntad nos ha engendrado con el Verbo de la verdad, a fin de que seamos como las primicias de sus criaturas.* Por el Verbo encarnado desciende a nosotros abundancia de gracias; por eso se dice en San Juan: *De la plenitud de éste hemos participado todos nosotros y una gracia por otra gracia.* Es cierto que el principio original, que es Dios, cuando creó al hombre a imagen y semejanza suya en el estado de inocencia, tan próximo y semejante a él lo creó, que fuese capaz de ser informado con la gracia por el Verbo increado. Y luego que el hombre hubo caído por el pecado, proveyó la divina sabiduría el modo de condescendencia por el Verbo encarnado, por quien el hombre fuese adaptado a la gracia. Y porque esto se realizó en las entrañas de la Virgen gloriosa, por eso se le fué dicho: *Dios te salve, ¡oh llena de gracia!; el Señor es contigo;* y el apóstol San Pablo persuade a los deseosos de obtener la gracia a que se lleguen al trono de la gracia, esto es, a la Virgen gloriosa. *Lleguémonos,* dice, *confiadamente al trono de la gracia.* — Así, pues, a primera vista se nos ofrece el Padre de las misericordias, y la madre de las misericordias, y el Hijo, que es la luz de las misericordias. De este modo queda patente el primer origen de la gracia en nosotros, que es por el Verbo encarnado. ¡Infelicísimos! Los que ignoran este principio no pueden tener la gracia.

6. En segundo lugar, desciende la gracia a nosotros por el Verbo crucificado. No sólo éramos ineptos para recibir la gracia por razón de la ignorancia de los divinos

propter infirmitatem nostram et impotentiam et concupiscentiam terrenorum: ideo voluit Dominus ponere fulcimenta. Ut sanaret languores nostros, descendit in nos per Verbum crucifixum. Unde Apostolus ad Ephesios [11]: *Deus, qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem suam, qua dilexit nos; cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos Christo, cuius gratia salvati estis.* Nos sumus vivificati Christo per Christum, quia Christus de morte triumphavit; unde non potuit ipsum mors absorbere, immo fons vitae absorbuit mortem, secundum quod dictum est [12]: *Ero mors tua, o mors.* Aliter sanari et salvari non potuimus. Unde Apostolus ad Galatas: *Non abiicio gratiam Dei; si enim per Legem iustitia, ergo gratis Christus mortuus est;* mortuus autem est Christus, ut mortuos resuscitaret ad susceptionem vitae et gratiae: ergo influitur nobis gratia per Verbum incarnatum et per Verbum crucifixum. — Et beata Virgo suscepit istud Verbum *plenum gratia* [13]; et egressus est fluvius gratiarum de eius latere, qui habet efficaciam nos sanandi.

7. Tertio oritur gratia in nobis per Verbum inspiratum. Quantumcumque *Deus misit Filium suum* in carnem [14], nisi credas ipsum crucifixum, non habebis gratiam. Unde Apostolus ad Titum: *Non ex operibus iustitiae, quae fecimus nos, sed secundum misericordiam suam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus sancti, quem effudit abunde in nos per Iesum Christum, Salvatorem nostrum.* Carissimi! Spiritus sanctus est, qui es dator gratiarum et amor procedens a Patre et Filio. Quidquid igitur agat Pater et patiatur Filius, sine Spiritu sancto nihil est. Ipse enim iungit nos Patri et Filio. Unde Apostolus [15]: *Gratia Domini nostri Iesu Christi,* quantum ad secundum, *et caritas Dei,* quantum ad primum, *et communicatio Spiritus sancti,* quantum ad tertium, *sit cum omnibus vobis. Amen.*

8. Igitur, si vis habere amorem Filii et originalis Principii et Doni Spiritus sancti, dispone te ad gratiam. Unde igitur oritur gratia? Dico, quod oritur a Patre luminum per Verbum incarnatum, per Verbum crucifixum et per Verbum inspiratum. Nobilis influentia, quae a Deo incarnato habet originem! Multum bene deberet custodiri ista gratia;

---

[11] Cap. 2, 4 et 5. Pro *Christo* Vulgata *in Christo.*—Paulo superius respicitur Isai. 53, 4: *Vere languores nostros ipse tulit* etc. Cf. *Breviloq.*, p. 3, c. 5, ubi de ignorantia etc.

[12] Osee 13, 14.—Seq. locus est Gal. 2, 21.

[13] Ioan. 1, 14: *Verbum... plenum gratiae.*

[14] Gal. 4, 4.—Seq. locus est Tit. 3, 5-7.

[15] Epist. II Cor. 13, 13.

preceptos, sino también a causa de nuestra debilidad e impotencia y la concupiscencia de las cosas terrenas; por eso quiso el Señor poner apoyos. Para sanar nuestras enfermedades, descendió a nosotros por el Verbo crucificado. De donde el Apóstol a los Efesios: *Dios, que es rico en misericordia, movido del excesivo amor con que nos amó, aun cuando estábamos muertos por los pecados, nos dió vida juntamente en Cristo, por cuya gracia vosotros habéis sido salvados.* Nosotros somos vivificados en Cristo por Cristo, porque Cristo triunfó de la muerte; por eso no pudo absorberle a él la muerte, antes bien la fuente de la vida absorbió a la muerte, según lo que fué dicho: *¡Oh muerte!, yo he de ser la muerte tuya.* De otro modo no pudimos ser sanados y salvados. Por eso dice el Apóstol a los Gálatas: *No desecho esta gracia de Dios. Porque si por la Ley se obtiene la justicia, luego en balde Cristo murió;* mas Cristo murió para resucitar a los muertos a la recepción de la vida y de la gracia; luego se nos influye la gracia por el Verbo encarnado y por el Verbo crucificado. — Y la bienaventurada Virgen recibió a este Verbo *lleno de gracia,* de cuyo costado salió un río de gracias, que tiene eficacia para sanarnos.

7. En tercer lugar, nace la gracia en nosotros por el Verbo inspirado [2]. No obstante *haber enviado Dios a su Hijo hecho carne,* si no lo crees crucificado, no tendrás la gracia. De donde el Apóstol a Tito: *Nos ha salvado, no a causa de las obras de justicia que hubiéramos hecho, sino por su misericordia, haciéndonos renacer por el bautismo y renovándonos por el Espíritu Santo, que él derramó sobre nosotros copiosamente, por Jesucristo, Salvador nuestro.* ¡Carísimos!, el Espíritu Santo es el dador de las gracias y el amor que procede del Padre y del Hijo. Cuanto haga, pues, el Padre y padezca el Hijo, nada es sin el Espíritu Santo. El mismo, en efecto, nos junta al Padre y al Hijo. De donde el Apóstol: *La gracia de nuestro Señor Jesucristo,* en cuanto al segundo, *y la caridad de Dios,* en cuanto al primero, *y la participación del Espíritu Santo,* en cuanto al tercero, *sea con todos vosotros. Amén.*

8. Así, pues, si quieres tener el amor del Hijo, y del original Principio, y del Don del Espíritu Santo, disponte para la gracia. ¿De dónde, pues, nace la gracia? Digo que nace del Padre de las luces por el Verbo encarnado, por el Verbo crucificado y por el Verbo inspirado. ¡Noble influencia la que tiene origen de Dios encarnado! Muy bien debiera guardarse esta gracia; mas la pierdes por el pecado.

---

[2] Cf. Léxicon: *Verbo*.

sed perdis eam per peccatum. Quomodo ausus esses introducere in domum tuam meretricem, quae totum asportaret, quidquid haberes? Diligis res temporales; multo plus deberes diligere gratiam. Cum quis dignus est vita aeterna, per peccatum facit se dignum morte aeterna. Talis multum debet puniri. Unde Apostolus ad Hebraeos [16]: *Irritam quis faciens Legem Moysi sine ulla misericordia duobus aut tribus testibus moritur. Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia, qui Filium Dei conculcaverit et sanguinem testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est, et Spiritui gratiae contumeliam fecerit?* Si homo peccat, Filium Dei conculcat. — Descendit igitur gratia Dei ad nos per Verbum incarnatum, per Verbum crucifixum et per Verbum inspiratum. Istam nobilissimam influentiam impugnat homo per peccatum. Pro omnibus rebus de mundo non deberet homo committere peccatum. Non sine causa voluit Deus tentari. Dicitur in Ecclesiastico [17]: *Quasi a facie colubri fuge peccatum.* Coluber effundens venenum occidit, ita peccatum occidit vitam gratiae. — Patet modo, quis sit gratiae ortus.

9. Videamus, quis sit gratiae usus. Intelligere debetis, quod usus gratiae est ad hoc, quod nos ducat in profectum; ad hoc autem requiritur, quod usus gratiae sit fidelis respectu Dei, virilis in se et liberalis in proximum. — Primo, dico, debet usus gratiae esse fidelis respectu Dei. Unde Apostolus [18]: *Cum autem complacuit ei qui me segregavit ex utero matris meae et vocavit per gratiam suam, continuo non acquievi carni et sanguini.* Fidelis est qui donum, quod accipit pro alio, non diminuit. Sed quando quaeris aliquid principalius Deo, non es fidelis. Ideo dicit Apostolus: *Non acquievi carni et sanguini,* id est, non quaesivi carnalem gloriam, sed solum divinam. Sapientes in perspectiva dicunt, quod si radius perpendiculariter cadat super corpus tersum et politum; necesse est, quod per eandem viam repercutiatur. Influxus gratiae est sicut radius perpendicularis; dico de gratia gratum faciente, quia gratia gratis data est sicut radius incidentiae; necesse est igitur, quod qui gratiam Dei vere suscipit, quod gloriam Deo reddat. Unde si ad gloriam tuam praedicas, nihil melius est tibi. Super illud Ecclesiastae [19]: *Ad locum, unde exeunt flumina, revertuntur;* dicit Bernardus, quod "origo fontium mare est, virtutum et scientiarum origo est Christus". Di-

[16] Cap. 10, 28 et 29.
[17] Cap. 21, 2: *Quasi... fuge peccata.*—De tentatione Christi cf. Matth. 4, 1 ss.
[18] Gal. 1, 15 et 16. Vulgata plura addit.
[19] Cap. 1, 7.—Sententia Bernardi habetur *Serm. 13 in Cant.*, n. 1.

¿Cómo te atreverías a introducir en tu casa a una meretriz, que llevaría todo cuanto tuvieras? Amas las cosas temporales; mucho más deberías amar la gracia. Siendo uno digno de la vida eterna, por el pecado se hace digno de la muerte eterna. Y éste debe ser duramente castigado. Por donde el Apóstol a los Hebreos: *Uno que prevarique contra la Ley de Moisés, siéndole probado con dos o tres testigos, es condenado, sin remisión, a muerte. Pues ¿cuántos más acerbos suplicios, si lo pensáis, merecerá aquel que hollare al Hijo de Dios, y tuviere por inmunda la sangre del Testamento, por la cual fué santificado, y ultrajase al Espíritu de la gracia?* Si el hombre peca, huella al Hijo de Dios. — Desciende, pues, la gracia de Dios a nosotros por el Verbo encarnado, por el Verbo crucificado y por el Verbo inspirado. A esta nobilísima influencia combate el hombre por el pecado. Por todas las cosas del mundo no debería el hombre cometer el pecado. No sin causa quiso Dios ser tentado. En el Eclesiástico se dice: *Como de la vista de una serpiente, así huye del pecado.* La serpiente mata derramando el veneno, así el pecado mata la vida de la gracia. — Queda, pues, patente cuál sea el origen de la gracia.

9. Veamos cuál sea el uso de la gracia. Habéis de saber que el uso de la gracia es para que nos conduzca al aprovechamiento; y para esto se requiere que el uso de la gracia sea fiel respecto a Dios, varonil respecto de sí mismo y liberal para con el prójimo. — Primeramente digo que el uso de la gracia debe ser fiel respecto a Dios. Dice el Apóstol: *Mas cuando plugo a aquel que me destinó y separó desde el vientre de mi madre, y me llamó a su gracia, lo hice al punto, sin tomar consejo de la carne ni de la sangre.* Fiel es quien no disminuye el don que recibió para otro. Pero cuando buscas alguna cosa más principalmente que a Dios, no eres fiel. Por eso dice el Apóstol: *No tomé consejo de la carne ni de la sangre,* esto es, no busqué gloria carnal, sino únicamente la gloria divina. Los entendidos en la perspectiva dicen que, si el rayo cae perpendicularmente sobre un cuerpo terso y pulido, es necesario que se refleje por el mismo camino. El influjo de la gracia es como el rayo perpendicular; digo de la gracia que hace al alma grata, porque la gracia *gratis* dada es como el rayo de incidencia; es, pues, necesario que quien recibe verdaderamente la gracia de Dios, dé gloria a Dios. Por donde, si predicas para tu gloria, nada te aprovecha. Sobre aquello del Eclesiastés: *Van los ríos a desaguar en el lugar de donde salieron,* dice San Bernardo que "el origen de las fuentes es el mar; el origen de las virtudes y de las ciencias es Cris-

cit igitur: *Ad locum, unde exeunt flumina,* scilicet gratiarum, *revertuntur, ut iterum fluant.* Sicut enim fons non habet durationem, nisi habeat continuam coniunctionem cum sua origine, nec etiam lux; sic gratia Spiritus sancti non potest vigere in anima nisi per reversionem eius in ipsius originale principium.

10. Istam reversionem et coniunctionem servat humilitas, et dissolvit superbia. Unde in Canonica Iacobi [20]: *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.* Et quae est ratio? Quis est humilis? Certe, qui omnia bona, quae habet, attribuit suo originali principio; sed superbus attribuit omnia sibi ipsi. Humilis continuatur cum sua origine, sed superbus discontinuatur et quasi dicit: hoc non accepi a te. Et ideo lucifer factus est obscurus, quia recessit a suo originali principio; sed Christus reduxit se in suum originale principium per humilitatem, et ideo clarus fuit. Propter hoc dicitur in ecclesiastico [21]: *Quanto magnus est, humilia te in omnibus.* Es archiepiscopus vel episcopus; vis invenire gratiam? Humilia te. Aliter sumus latrones, nisi nos humiliamus. Si rex ditasset aliquem, et ille non vellet recognoscere, se recepisse bona ab ipso; esset multum infidelis et deberes lapidari. Videmus aliquos exaltatos per Deum, qui tamen erigunt se contra Deum, dicentes: *Manus nostra excelsa, et Deus non fecit omnia haec* [22]. Tales et terram viventium perdunt et gratiam Spiritus sancti.

11. Secunda differentia usus gratiae est, quod debet esse virilis in se. Unde Apostolus ad Hebraeos [23]: *Optimum est gratia stabilire cor,* non dicit ventrem. Aliis temporibus laborastis ad stabiliendum corpora vestra. Qui vult habere brachia fortia, oportet, quod exerceat se ad opera fortia. Similiter, qui vult habere gratiam stabilientem, oportet, quod exerceat se in operibus virtutum. Apostolus [24], quando dixit: *Gratia Dei sum id quod sum;* subdit: *Abundantius omnibus laboravi.* Ergo laudas te, Apostole? Non; unde subdit: *Non ego, sed gratia Dei mecum.* Nobile exemplum est, quod aliqui cognoscant virtutem suam et non superbiant de ea. Quam virtuosa agunt aliqui cum gratia Spiritus sancti! — Samson capillatus fortissimus fuit; ibat fortitudo eius super naturam. Et quare erat fortitudo eius in septem capillis? [25] Dico, quod septem capillis significatur septiformis

---

[20] Cap. 4, 6.
[21] Cap. 3, 20: *Quanto... omnibus et coram Deo invenies gratiam.*
[22] Deut. 32, 27.
[23] Cap. 13, 9.
[24] Epist. I Cor. 15, 10, ubi etiam duo seqq. loci.
[25] Iudic. 16, 19; cf. Isidor., *Comment. sive Quaest. in Iudic.*, c. 8, n. 7 (cuius verba allegantur in *Glossa ordinaria* apud Strabum et Lyranum), ubi docet, per Nazaraei crines significari gratiam Spiritus S.; infra respicitur Dan. 8, 24.

to". Dice, pues: *Los ríos,* esto es, de las gracias, *vuelven al lugar de donde salieron, para volver a correr de nuevo.* Pues así como la fuente, lo mismo que la luz, no tiene duración o perennidad, a menos que tenga continua conjunción con su origen, así tampoco la gracia del Espíritu Santo puede perdurar en el alma sino por su reversión al principio original suyo.

10. Esta reversión y conjunción la conserva la humildad y la disuelve la soberbia. Así se dice en la Canónica de Santiago: *Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes.* Y ¿cuál es la razón? ¿Quién es humilde? Ciertamente el que todos cuantos bienes posee los atribuye a su principio original; mas el soberbio los atribuye todos a sí mismo. El humilde se continúa con su origen, pero el soberbio se descontinúa, y casi dice: no he recibido esto de ti. Y por eso Lucifer se hizo obscuro, porque se apartó de su principio original; mas Cristo se redujo a sí mismo a su principio original por la humildad, y por eso fué claro. — Por esta razón se dice en el Eclesiástico: *Cuanto fueres más grande, tanto más debes humillarte en todas las cosas.* ¿Eres arzobispo u obispo; quieres hallar la gracia? Humíllate. De otra manera somos ladrones, si no nos humillanos. Si el rey enriqueciese a alguno, y éste no quisiese reconocer que recibió los bienes de él, sería muy infiel y debería ser apedreado. Vemos algunos exaltados por Dios, los cuales, sin embargo, se levantan contra Dios, diciendo: *Nuestra mano robusta, y no el Señor, es la que ha hecho todo esto.* Los tales pierden así la tierra de los vivientes como la gracia del Espíritu Santo.

11. La segunda cualidad del uso de la gracia es que debe ser varonil respecto a sí mismo. Por donde el Apóstol a los Hebreos: *Lo que importa, sobre todo, es fortalecer el corazón con la gracia;* no dice el vientre. En otros tiempos trabajasteis en fortalecer vuestros cuerpos. El que quiere tener brazos fuertes, menester es que se ejercite en trabajos fuertes. Igualmente, el que quiere tener la gracia que fortalece, menester es que se ejercite en las obras de las virtudes. El Apóstol, después de decir: *La gracia de Dios es por la que soy lo que soy,* añade: *He trabajado más copiosamente que todos.* ¿Luego te alabas, oh Apóstol? No; por eso añade: *No yo, sino más bien la gracia de Dios, que está conmigo.* Noble ejemplo es el que algunos conozcan su virtud y no se ensoberbezcan de ella. ¡Qué cosas tan virtuosas hacen algunos con la gracia del Espíritu Santo! — Sansón con cabellos fué fortísimo; su fortaleza excedía a la naturaleza. ¿Y por qué estaba la fortaleza suya en siete cabellos? Digo que en los siete cabellos

gratia Spiritus sancti, per quem roboratur fortitudo eius. Sed quando accubuit in sinum Dalilae et capillos non habebat, factus est in viribus sicut ceteri homines. Detis mihi unum sine gratia, quid possit sustinere quod beatus Laurentius sustinuit. Nihil enim potest homo facere sine gratia; et nihil est ita durum, quod homo non possit sustinere cum gratia. Unde Apostolus [26]: *Omnia possum in eo qui me confortat.*

12. Tertio debet usus gratiae esse liberalis in proximum. Unde in Matthaeo [27]: *Gratis accepistis, gratis date.* O sol, quare non vendis lucem tuam? Et tu, Sequana, quare non vendis guttas aquae? Certe, quia gratis accepit, ideo gratis communicat. Solus miser homo est, qui vendit gratiam sibi collatam. Unde intravit primo ista venditio? Certe a Simone mago, cui dixit apostolus Petrus [28]: *Pecunia tua tecum sit in perditionem.* Vertex Apostolorum, beatus Petrus dicit: *Unusquisque accepit gratiam, in alterutrum ministrantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiae Dei.* Dionysius determinat nobis usum gratiae in *Angelica hierarchia* et *caelesti* [29] et dicit; quod si superiores angeli continerent se et non vellent influere in inferiores angelos, tunc ipsi clauderent sibi viam influentiae Dei. Si bonum, quod habes a Deo, denegas alii et vides pauperem in vita aut in merito; non es dignus vita aeterna, et vita tua est pessima et porcina [30]. — Difficile est, quod homo sit fidelis, virilis et liberalis; ideo multi errant circa usum gratiae.

13. Sed quis est fructus omnium istorum? Qui plantat vineam plantat eam propter fructum. Triplex autem est fructus gratiae, qui numquam potest reperiri, nisi in eo qui est in gratia. Primus est remissio culpae, secundus est plenitudo iustitiae, et tertius est perpetuatio vitae beatae.

14. Primus, dico, fructus gratiae est remissio culpae. Unde Apostolus ad Romanos [31]: *Iustificati per fidem, pacem*

[26] Phil. 4, 13.—Ioan. 15, 5: *Sine me nihil potestis facere.*

[27] Cap. 10, 8.

[28] Act. 8, 20.—Seq. loc. est I Petr. 4, 10.

[29] Cap. 3, § 2, ubi secundum abbatem Vercellensem in describendo scopo hierarchiae dicitur: «Ita quod superiores ipsam claritatem (divinam) suis inferioribus copiose cum splendore influant, secundum quod est eis divinitus constitutum. Illicitum est enim et superioribus, qui perficiunt, et inferioribus, qui ab eis perficiuntur, aliquid operari praeterquam singulis ordinatum est a Deo, principe perfectionis; siquidem necessaria est eis divinae ordinationis observantia ad hoc, ut in suae felicitatis statu persistant et divina claritate ipsos deificante perfuantur et ad ipsam reformentur iuxta cuiuslibet sanctarum mentium capacitatem; quod summe desiderant».

[30] Epist. I Ioan. 3, 17: *Qui habuerit substantiam huius mundi* etc. Cf. Iac. 2, 15 ss.

[31] Cap. 5, 1 s.—De sententia Arist. vide eius lib. *De praedicam.*, c. *De oppositis*, ubi ad explicandum, quod in quibusdam de uno contrario in aliud mutatio sit possibilis, proponitur exemplum de pravo

se significa septiforme gracia del Espíritu Santo, por el cual se afirma su poder. Pero cuando se recostó en el regazo de Dalila y no tenía cabellos, se hizo en cuanto a las fuerzas como los demás hombres. ¿A| que no me dais uno sin la gracia que pueda soportar lo que soportó el bienaventurado Lorenzo? Porque nada puede hacer el hombre sin la gracia; y nada hay tan duro que no lo pueda soportar el hombre con la gracia. Por donde el Apóstol: *Todo lo puedo en aquel que me conforta.*

12. En tercer lugar, el uso de la gracia debe ser liberal para con el prójimo. Así se dice en San Mateo: *Dad graciosamente lo que graciosamente habéis recibido.* ¡Oh sol! ¿Por qué no vendes tu luz? Y tú, Sena, ¿por qué no vendes las gotas de agua? Ciertamente, porque graciosamente ha recibido, por eso comunica graciosamente. El hombre miserable es el único que vende la gracia que le ha sido dada. ¿De dónde entró primeramente esta venta? Ciertamente de Simón Mago, a quien dijo el apóstol Pedro: *Perezca tu dinero contigo.* El bienaventurado Pedro, cabeza de los Apóstoles, dice: *Comunique cada cual al prójimo la gracia, según que la recibió, como buenos dispensadores de los dones de Dios, los cuales son de muchas maneras.* Dionisio nos determina el uso de la gracia en el libro *De angelica et de caelesti hierarchia,* y dice que si los ángeles superiores se contuvieran y no quisieran influir en los ángeles inferiores, entonces ellos se cerrarían a sí mismos el camino de la influencia de Dios. Si niegas a otro el bien que tienes de Dios y le ves pobre en vida o en mérito, no eres digno de la vida eterna, y tu vida es pésima y animal. Es cosa dificultosa que el hombre sea fiel, varonil y liberal; por eso yerran muchos acerca del uso de la gracia.

13. Mas ¿cuál es el fruto de todo esto? El que planta la viña, la planta por el fruto. Tres son los frutos de la gracia, los cuales nunca pueden encontrarse sino en quien se halla en gracia. El primero es la remisión de la culpa; el segundo es la plenitud de la justicia, y el tercero es la perpetuación de la vida bienaventurada.

14. El primer fruto, digo, de la gracia es la remisión de la culpa. De donde el Apóstol a los Romanos: *Justifica-*

habeamus ad Deum per Dominum nostrum Iesum Christum, per quem et habemus accessum per fidem in gratiam istam, in qua stamus et gloriamur in spe gloriae filiorum Dei. Sicut vult Philosophus, non mutatur quis de vitiositate ad virtutes nisi per assuefactionem ad contrarium habitum; ita non remittetur culpa in aeternum nisi per gratiam. Potestne avarus in liberalitatem devenire nisi per exercitium liberalitatis? Philosophus considerat vitium, in quantum dicit deordinationem quandam; quando habeo notitiam de Deo, iudico de peccato, quod est offensa Dei; nam *per privationem legis Deum inhonoras* [32]; unde necesse est, quod subiaceas vindictae Dei. Qui inordinatus est in culpa, necesse est, quod subiaceat poenae. — Peccatum subiacet vindictae divinae; oportet igitur, quod poena sit aeterna, quia offensa est infinita. Tanta enim est offensa, quantus est ille qui offenditur; sed Deus est immensus, et maiestas est infinita: ergo et offensa est infinita: ergo et poena est infinita, non intensive, sed processive; quia impossibile est, virtutem creatam activam infinitam esse [33]. Necesse est igitur, quod virtus aeterna operetur; sed Deus infinitus est: ergo si ipse mutet animam, oportet, quod hoc fiat per aliquam influentiam gratiae. Item, gehenna non dimittitur nisi per gratiam. Videte, igitur, quomodo gratia liberat a servitute peccati et diaboli [34].

15. Secundus fructus gratiae est plenitudo iustitiae, quae consistit in hoc, quod homo sit iustus in se et quoad Deum et quoad proximum, scilicet quod homo vitet malum et operetur bonum. Et quomodo? Dicit Apostolus ad Titum [35]: *Apparuit gratia Dei Salvatoris nostri omnibus hominibus, erudiens nos, ut abnegantes impietatem et saecularia desideria, sobrie, iuste et pie vivamus in hoc saeculo, exspectantes beatam spem et adventum gloriae magni Dei.—Apparuit gratia Dei nostri Iesu Christi* etc. Haec est gratia, quae omnia mala expellit et omnia bona tribuit: ergo in gratia est plenitudo iustitiae. Unde in Ecclesiastico [36] dicit Sapientia in-

qui ad meliores exercitationes deductus, si perseveret et semper proficiat, perfecte mutabitur et in contrarium habitum restituetur. Cf. II *Ethic.*, c. 1 ss. ubi ostenditur quod virtus assuefactione operationum bonarum acquiratur.

[32] Rom. 2, 23.—Vitium, secundum Arist., VII *Phys.*, text. 18 (c. 3), est corruptio et remotio perfectionis secundum naturam. Idem II *Ethic.*, c. 6, docet, vitium consistere aut in excessu, aut in defectu.—August., *Epist. 140* (alias 120), c. 2, n. 4: «Qui enim iniuste se ordinat in peccatis iuste ordinatur in poenis». Cf. etiam *De vera religione*, c. 41, n. 77, et III *De lib. arb.*, c. 9, n. 26 ss., ac *De natura boni*, c. 7-9.

[33] Cf. IV *Sent.*, d. 44, p. 2, a. 1, q. 1, fundam. 5. Vide etiam ibid., d. 15, p. 1, q. 1, et III *Sent.*, d. 20, q. 3 s.

[34] Vide Rom. 6, 16 ss.

[35] Cap. 2, 11-13. De iustitiae plenitudine et eius partibus integralibus cf. III *Sent.*, d. 33, dub. 1.

[36] Cap. 24, 24-26.

dos, pues, por la fe, mantengamos la paz con Dios, mediante nuestro Señor Jesucristo, por el cual asimismo, en virtud de la fe, tenemos cabida en esta gracia, en la cual permanecemos firmes y nos gloriamos, esperando la gloria de los hijos de Dios. Como quiere el Filósofo, nadie se muda de los vicios a las virtudes sino acostumbrándose al hábito contrario; así no se perdona jamás la culpa sino por la gracia. ¿Puede por ventura el avaro volverse liberal sino por el ejercicio de la liberalidad? El Filósofo considera el vicio en cuanto dice cierto desorden; mas cuando tengo conocimiento de Dios, juzgo del pecado que es ofensa de Dios; porque *con la violación de la Ley deshonras a Dios;* de donde es necesario que estés sometido a la venganza de Dios. El que se ha desordenado en la culpa, es necesario que esté sometido a la pena. — El pecado está sometido a la venganza divina; es, por tanto, necesario que la pena sea eterna, porque la ofensa es infinita. Pues tanta es la ofensa cuanto es el ofendido; pero Dios es inmenso y la majestad es infinita; luego también la ofensa es infinita; luego también la pena es infinita, no intensivamente, sino extensivamente, porque es imposible que la virtud creada activa sea infinita. Es, por tanto, necesario que obre la virtud eterna; pero Dios es infinito: luego si El muda al alma, es necesario que ello se haga por alguna influencia de la gracia. Asimismo, el infierno no se perdona sino por la gracia. Ved, pues, cómo la gracia libra de la servidumbre del pecado y del diablo.

15. El segundo fruto de la gracia es la plenitud de la justicia, la cual consiste en que el hombre sea justo para consigo, y para con Dios, y para con el prójimo; esto es, en que el hombre evite el mal y obre el bien. ¿Y cómo? Dice el Apóstol a Tito: *La gracia de Dios, Salvador nuestro, ha iluminado a todos los hombres, enseñándonos que, renunciando a la impiedad y a las pasiones mundanas, vivamos sobria, justa y religiosamente en este siglo, aguardando la bienaventuranza esperada y la venida gloriosa del gran Dios. — La gracia de nuestro Señor Jesucristo ha iluminado,* etc. Esta es la gracia que destierra todos los males y da todos los bienes; luego en la gracia está la plenitud de la justicia. De donde en el Eclesiástico dice la Sabiduría

creata: *Ego mater pulcrae dilectionis et timoris et agnitionis et sanctae spei; in me omnis gratiae viae et veritatis; in me omnis spes vitae et virtutis; transite ad me omnes, qui concupiscitis me, et a generationibus meis adimplemini.* Vultis esse pleni gratia et virtute? Transite ad me, scilicet ad Christum. Et qualiter? Non possumus hoc facere, nisi supra nos elevamur; sed aliqua impediunt nos, ne elevemus supra nos: ideo oportet, quod insurgamus contra illa quae nos impediunt. In ista plenitudine gratiae non collocatur, nisi qui insurgat contra se et elevetur supra se et diligat Deum super omnia et inimicum sicut se ipsum [37]; quia nomine proximi omnis homo intelligitur. Plena igitur iustitia est diligere Deum super omnia, et hoc est diligere omnem hominem, ergo et domesticum et inimicum. Sed quid faciet, quod homo elevetur contra se et supra se? Certe gratia; dico, gratia viae et veritatis. Difficile est alicui, quod diligat inimicum, nisi per gratiam. Lapis non potest calefacere per se; sed si ponatur iuxta fornacem ardentem, potest postea calefacere. *Si diligitis qui vos diligunt, quae gratia?* [38] Diligere amicum tantum non est virtus gratiae.

16. Tertius fructus gratiae est assecutio beatitudinis aeternae. Unde Apostolus ad Romanos [39]: *Stipendia peccati mors; gratia autem Dei vita aeterna.* Habes plantationem vitae et mortis. Gratia Dei est vita aeterna. Quid autem est peccatum? Certe nihil aliud nisi arbor mortis. Hic est arbor mortis, et hic est arbor vitae; pone te in horto, ubi est lignum vitae [40]. Stultus esset qui plantaret arborem mortis; si plantasti arborem, in qua deberes suspendi, stultus esses. Mali igitur illam arborem peccati plantant. — Est igitur triplex fructus gratiae: primus est remissio culpae, secundus est plenitudo iustitiae, et tertius est assecutio beatitudinis aeternae.

17. Et secundum hoc est triplex gratia, scilicet gratia curans, gratia corroborans et gratia consummans [41]. — Gratia curans datur in septem sacramentis contra septemplicem morbum; in iustis custoditur per septem exercitia iustitiae, de quibus agitur in septem Psalmis poenitentialibus.

---

[37] Matth. 5, 43 s.: *Audistis, quia dictum est: Diliges proximum tuum, et odio habebis inimicum tuum. Ego autem* etc. Ibid, 22, 30: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum.*—August., *De doctr. christiana*, c. 30, n. 32: «Manifestum est, omnem hominem proximum esse deputandum». Cf. III *Sent.*, lit. Magistri, d. 28, c. 3.

[38] Matth. 5, 46: *Si enim diligitis eos qui vos diligunt* etc.

[39] Cap. 6, 23.

[40] Respicitur Gen. 2, 9.

[41] Cf. IV *Sent.*, d. 1, p. 1, q. 6.—Ibid., d. 2, a. 1, q. 3, deducitur numerus sacramentorum ex septiformi morbo culpae (originalis, mortalis, venialis) et poenae (ignorantiae, infirmitatis, malitiae, concupiscentiae), de quo vide *Breviloq.*, p. 6, c. 3.

increada: *Yo madre del bello amor, y del temor, y de la ciencia, y de la santa esperanza; en mí está toda la gracia del camino y de la verdad; venid a mí todos los que os halláis presos de mi amor y saciaos de mis frutos.* ¿Queréis ser llenos de gracia y de virtud? Venid a mí, es decir, a Cristo. Pero ¿cómo? No lo podemos hacer sin elevarnos sobre nosotros mismos; pero ciertas cosas nos impiden elevarnos sobre nosotros: por eso es necesario que nos alcemos contra aquellas cosas que nos lo impiden. En esta plenitud de la gracia no se pone sino el que se levanta contra sí, y se eleva sobre sí, y ama a Dios sobre todas las cosas y al enemigo como a sí mismo; porque con el nombre de prójimo se entiende todo hombre. La plena justicia, pues, es amar a Dios sobre todas las cosas, y esto es amar a todo hombre, luego tanto al doméstico como al enemigo. Mas ¿qué cosa hará que el hombre se levante contra sí y sobre sí? Ciertamente, la gracia; digo la gracia del camino y de la verdad. Difícil cosa es para uno amar al enemigo sino por la gracia. La piedra por sí no puede calentar; mas si se la pone junto al horno ardiente, puede luego calentar. *Si amáis a los que os aman, ¿qué gracia?* Amar sólo al amigo no es virtud de la gracia.

16. El tercer fruto de la gracia es la consecución de la bienaventuranza eterna. Así dice el Apóstol a los Romanos: *El estipendio y paga del pecado es la muerte. Empero, la vida eterna es una gracia de Dios.* Tenemos la plantación de la vida y de la muerte. La gracia de Dios es la vida eterna. Mas ¿qué es el pecado? Ciertamente, no otra cosa que el árbol de la muerte. Aquí está el árbol de la muerte y aquí está el árbol de la vida; ponte en el huerto donde está el árbol de la vida. Necio sería el que plantase el árbol de la muerte; si plantases el árbol en que debías ser suspendido, serías necio. Los malos, pues, plantan aquel árbol del pecado. — Así, pues, son tres los frutos de la gracia: el primero es la remisión de la culpa; el segundo es la plenitud de la justicia, y el tercero es la consecución de la vida eterna.

17. Y conforme a esto, hay triple gracia, a saber, la gracia sanante, la gracia corroborante y la gracia consumante. — La gracia sanante se da en los siete sacramentos contra siete enfermedades; en los justos se guarda por siete ejercicios de la justicia, de los cuales se trata en los siete Salmos penitenciales. Y no sin razón se dicen aquellos siete

Et non sine ratione dicuntur illi septem Psalmi poenitentiales, et non alii, nec mutari possunt nec multiplicari [42]. Item, perficitur gratia curans in septem operibus misericordiae. — Gratia vero corroborans consistit in duobus. Aut enim se habet per modum rectificantis, et sic consistit in septem virtutibus; aut se habet per modum expedientis, et sic consistit in septem donis Spiritus sancti [43]. — Gratia vero consummans consistit in duobus septenaris, scilicet gratia consummans in via in septem beatitudinibus, quae tanguntur in Evangelio, cum dicitur [44]: *Beati pauperes, quoniam ipsorum est regnum caelorum* etc.; sed gratia consummans patriae in septem dotibus, scilicet in tribus dotibus ipsius animae, quae sunt visio, fruitio et tentio. Prima respondet fidei; secunda, spei; et tertia respondet caritati. Consistit etiam in quatuor dotibus corporis, quae in corpus redundant ex beatitudine animae et sunt claritas, subtilitas, agilitas et impassibilitas; quae respondent quatuor virtutibus cardinalibus.

18. Et sic sunt septem septenarii. Dicere de septem sacramentis, de septem exercitiis iustitiae et de septem operibus misericordiae esset nimis longum; dicere etiam de septem beatitudinibus et de septem dotibus ad praesens esset nimis arduum. Et ideo in medio proponimus nos tenere et dicere de septem donis Spiritus sancti, quae sunt donum sapientiae et intellectus, donum consilii et fortitudinis, do-

[42] Alcuin. et Innocent. III in *Praefatione* expositionis in VII Ps. poenitentiales, numerum horum Psalmorum derivant ex perfectione septenarii. Alcuin. ait : «Notissimum quippe est, in sancta Scriptura magnam habere perfectionem septenarium in significatione ubique numerum... quocirca propter perfectam remissionem peccatorum, quam in baptismo accepimus, vel etiam lacrymis confessionis et poenitentiae, Psalmi poenitentiales septenario numero consecrantur». Innocent. III dicit : «Verum, etsi plures sint Psalmi poenitentiales, ratione tamen mysterii septem solummodo sunt excepti de pluribus, qui appropriato vocabulo poenitentiales dicuntur... Septenarius enim numerus est sacratus propter septem dona Spiritus sancti» etc. Praeter hanc generalem rationem addit specialem : «Ideo poenitentiales Psalmi septenario sunt numero comprehensi, ut peccata, quae sub hoc numero praevaricando committimus, sub eodem numero poenitendo deleamus. Septem enim sunt vitia principalia, ex quibus universa peccata nascuntur... ut et, quemadmodum maculae criminum in hoc saeculo septem dierum hebdomada contrahuntur, ita horum septem Psalmorum poenitentia diluuntur» etc. Cf. etiam Gregor., *Exposit. in VII Ps. poenit.* Idem, lib. XIX *Moral.*, c. 23, n. 38, docet, opera iustitiae praemitti debere operibus misericordiae : «Ille quippe bene agit quae pia sunt, qui scit prius servare quae iusta, ut collatus in proximos rivus misericordiae de iustitiae fonte ducatur. Nam multi proximis quasi opera misericordiae impendunt, sed iniustitiae facta non deserunt... Unde scriptum est (Eccli. 30, 24) : *Miserere animae tuae, placens Deo*».—De operibus misericordiae vide Matth. 25, 35 et 36.

[43] Cf. *Breviloq.*, p. 5, c. 4 et 5.

[44] Matth. 5, 3 ss.—Cf. *Breviloq.*, p. 5, c. 6, et p. 7, c. 7.

Salmos penitenciales, y no otros, ni pueden cambiarse ni multiplicarse. Asimismo, la gracia sanante se perfecciona en las siete obras de misericordia. — Y la gracia corroborante consiste en dos cosas. Pues o bien rectifica, y así consiste en siete virtudes; o bien facilita, y así consiste en los siete dones del Espíritu Santo. — En cuanto a la gracia consumante, consiste en dos septenarios; esto es, la gracia consumante en esta vida, en siete bienaventuranzas, de que se habla en el Evangelio cuando se dice: *Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos*, etc.; y la gracia consumante de la patria, en siete dotes, esto es, en tres dotes del alma misma, que son la visión, la fruición y la posesión. La primera responde a la fe; la segunda, a la esperanza; la tercera responde a la caridad. Consiste, además, en cuatro dotes del cuerpo, las que de la bienaventuranza del alma redundan en el cuerpo, y son la claridad, la sutileza, la agilidad y la impasibilidad, las cuales responden a las cuatro virtudes cardinales.

18. Y de este modo son siete septenarios. Hablar de los siete sacramentos, de los siete ejercicios de la justicia y de las siete obras de misericordia sería demasiado largo; hablar también de las siete bienaventuranzas [3] y de las siete dotes sería al presente demasiado arduo. Y por eso nos proponemos mantenernos en el medio y hablar de los siete dones del Espíritu Santo, que son el don de sabiduría y de entendimiento, el don de consejo y de fortaleza, el don de

[3] Cf. Léxicon : *Bienaventuranza.*

num scientiae et pietatis et donum timoris Domini. Et procedemus non eo modo, quo procedit Isaias [45], sed incipiemus ab ultimo dono, scilicet a dono timoris Domini; et rogabimus Dominum, quod det nobis dona Spiritus sancti, qui cum Patre et Spiritu sancto vivit et regnat etc.

COLLATIO II

De dono timoris Domini

SUMMARIUM.—*Introductio et repetitio, 1.—Septem donorum duo effectus: expellunt septem peccata et introducunt septem virtutes, 2-3.—Ipsa petuntur in oratione dominica, 4-5.—Invitatur ad donum timoris; de eo tria consideranda, 6.*—PARS I: De origine timoris Domini. *Oritur ex triplici consideratione: primo sublimitatis potentiae Dei, 7.—Secundo, perspicacitatis divinae sapientiae, 8.—Tertio, severitatis divinae vindictae. Septem sunt iudicia Dei, 9-12.—De his tribus unitis, 13.*—PARS II: De utilitate eiusdem. *Valet ad tria, 14.—Primo, ad impetrandam gratiae influentiam, 15.—Secundo, ad introducendam iustitiae rectitudinem, 16.—Tertio, ad obtinendam sapientiae illustrationem, 17.—De his tribus unitis, 18.*—PARS III: De perfectione eiusdem. *Haec consistit in tribus: primo, in perfecta conscientiae sanctificatione, 19.—Secundo, in perfecta obedientiae promptitudine, 20.—Tertio, in perfecta fiduciae firmitate, 21.*

1. ***Venite, filii, audite me; timorem Domini docebo vos*** [1]. — ***Audi tacens, et pro reverentia accedet tibi bona gratia.*** Verbum ultimum scribitur in Ecclesiastico, in quo hortatur Sapiens bonum auditorem, quod tacite et cum reverentia audiat verbum Dei; quia non est ei inutilis taciturnitas et reverentia, quia per haec accedet ei bona gratia. Quae est bona gratia? Nunquid sunt malae gratiae? Bona est gratia, quae hominem facit bonum; sed ***fallax gratia et vana est pulcritudo***, ut dicitur in Proverbiis [2]. Gratia gratis data stat cum mortali peccato. Istam gratiam parum reputat Ecclesiasticus, sed gratiam gratum facientem multum appretiatur. — Istam gratiam descripsi vobis tripliciter, scilicet quantum ad gratiae ortum, quantum ad gratiae usum

[45] Cap. 11, 2 et 3.

[1] Psalm. 33, 12.—Seq. locus est Eccli. 32, 9.

[2] Cap. 31, 30.—Inferius respicitur Prov. 22, 20: *Ecce descripsi eam tibi tripliciter.* (Triplex ista descriptio data est in collat. praecedenti.)

ciencia y de piedad y el don del temor del Señor. Y no seguiremos el orden que sigue Isaías, sino que comenzaremos del último don, a saber, del don del temor del Señor; y rogaremos que nos dé los dones del Espíritu Santo al Señor, que con el Padre y el Espíritu Santo vive y reina, etc.

COLACION II

Del don del temor del Señor

SUMARIO.—*Introducción y repetición, 1.—Dos efectos de los siete dones: destierran siete pecados e introducen siete virtudes, 2-3. Se piden los dones en la oración dominical, 4-5.—Se invita al don del temor; de él se han de considerar tres cosas, 6.*—PARTE I: Del origen del temor del Señor. *Nace de triple consideración: primeramente, de la sublimidad del poder de Dios, 7.—En segundo lugar, de la perspicacia de la sabiduría divina, 8.—En tercer lugar, de la severidad de la venganza divina. Siete son los juicios de Dios, 9-12.—De estas tres cosas juntas, 13.*—PARTE II: De la utilidad del mismo. *Sirve para tres cosas, 14.—Primero, para impetrar la influencia de la gracia, 15.—Segundo, para introducir la rectitud de la justicia, 16.—Tercero, para obtener la ilustración de la sabiduría, 17.—De estas tres cosas juntas, 18.*—PARTE III: De la perfección del mismo. *Consiste en tres cosas: primeramente, en la perfecta santificación de la conciencia, 19.—En segundo lugar, en la perfecta prontitud de la obediencia, 20.—En tercer lugar, en la perfecta firmeza de la confianza, 21.*

1. ***Venid, hijos, escuchadme, que yo os enseñaré el temor del Señor.*** — ***Escucha en silencio, y por tu reverencia se llegará a ti la buena gracia.*** Estas últimas palabras están escritas en el Eclesiástico, con las cuales exhorta el Sabio al buen oyente a que en silencio y con reverencia escuche la palabra de Dios; porque no le es inútil el silencio y la reverencia, pues por ellos se llegará a él la buena gracia. ¿Cuál es la buena gracia? ¿Hay por ventura malas gracias? Buena es la gracia que hace bueno al hombre; mas ***engañosa es la gracia o el donaire y vana la hermosura***, como se dice en los Proverbios. La gracia *gratis* dada es compatible con el pecado. Esta gracia la reputa en poco el Eclesiástico, pero la gracia gratificante la aprecia en mucho. — Esta gracia os la he descrito de tres maneras, esto es, en cuanto al origen de la gracia, en cuanto al uso de la gracia

et quantum ad gratiae fructum. Quantum ad gratiae ortum dixi, quod gratia nihil aliud est quam *datum optimum et donum perfectum, descendens a Patre luminum* per Verbum incarnatum, per Verbum crucifixum et per Verbum inspiratum. Et dixi, quod Verbum illud reducit nos in summum principium; et hoc notat Dionysius [3] tractans hoc verbum: *Omne datum optimum*, etc., et addit et dicit: "Sed et omnis, Patre moto, manifestationum processus in os large ac bene proveniens et unifica virtus nos replet et convertit nos in Patrem luminum". — Quantum ad usum gratiae dixi, quod usus gratiae debet esse fidelis, virilis et liberalis; ergo gratia gratum faciens est donum perfectum, per quod bene utimur ipso et aliis. Et debet usus gratiae esse, ut bene fideliter utatur homo gratia quantum ad Deum, viriliter quantum ad se ipsum et liberaliter quantum ad proximum. — Tertio, quantum ad fructum gratiae dixi, quod gratia curat a culpa, corroborat in virtute et consummat in gloria. — Et ex hoc elicitur descriptio gratiae talis, quod gratia est *datum optimum et donum perfectum, descendens a Patre luminum*, curans a malo, corroborans in bono et consummans in gloria. Gratia curans datur in septem sacramentis, custoditur in septem exercitiis iustitiae et perficitur in septem operibus misericordiae. Gratia corroborans consistit in septem habitibus virtutum et in septem donis Spiritus sancti. Gratia vero consummans consistit in septem beatitudinibus et in septem dotibus. — Isti sunt septem septenarii, qui numerantur in anno iubilaeo [4]. De ista multitudine diximus quod non possumus dicere nisi de uno septenario, scilicet septem donorum Spiritus sancti. Rogabimus Dominum etc.

2. *Requiescet super eum Spiritus Domini, spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis, et replebit eum spiritus timoris Domini* [5]. De istis spiritibus volo quod intelligatis quod Ioannes in Apocalypsi vidit *in medio throni et quatuor animalium Agnum habentem cornua septem et oculos septem, qui sunt septem spiritus Dei missi in omnem terram*. Ponit Ioannes visionem phantasticam et exprimit veritatem. Vo-

[3] *De caelest. hierarch.*, c. 1, § 1: «Sed et omnis, Patre moto, manifestationis luminum processio, in nos optime ac large proveniens, iterum ut unifica videtur restituens nos replet et convertit ad congregantis Patris unitatem et deificam simplicitatem».—Locus Scripturae est Iac. 1, 17.

[4] Lev. 25, 8 ss.: *Numerabis quoque tibi septem hebdomades annorum* etc.

[5] Isai. 11, 2 et 3.—Seq. locus est Apoc. 5, 6. Beda in hunc locum ait: «Spiritus in Christo septiformis propter eminentiam potestatis cornibus, propter illuminationem gratiae comparatur oculis». — De seqq. cf. *Breviloq.*, p. 5, c. 6, et III *Sent.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 1.

y en cuanto al fruto de la gracia. Respecto al origen de la gracia, he dicho que la gracia no es otra cosa que *una dádiva preciosa y un don perfecto que desciende del Padre de las luces* por el Verbo encarnado, por el Verbo crucificado y por el Verbo inspirado [1]. Y he dicho que aquel Verbo nos reduce al sumo principio; y esto observa Dionisio al tratar de estas palabras: *Toda dádiva preciosa*, etc., y añade y dice: "Más aún: todo proceso o emanación de esplendor que, partiendo del Padre, viene sobre nosotros copiosa y liberalmente, como virtud unificadora, nos llena y nos convierte o reduce al Padre de las luces". — Respecto al uso de la gracia, he dicho que el uso de la gracia debe ser fiel, varonil y liberal; luego la gracia gratificante es un don perfecto, por el cual usamos bien del mismo y de los otros dones. Y el uso de la gracia debe ser para que el hombre use bien fielmente de la gracia en cuanto a Dios, varonilmente en cuanto a sí mismo y liberalmente en cuanto al prójimo. — En tercer lugar, respecto al fruto de la gracia, he dicho que la gracia cura de la culpa, corrobora en la virtud y consuma en la gloria. — Y de todo lo dicho se saca esta descripción de la gracia: la gracia es *una dádiva preciosa y un don perfecto que desciende del Padre de las luces*, cura del mal, corrobora en el bien y consuma en la gloria. — La gracia sanante se da en los siete sacramentos, se guarda con los siete ejercicios de la justicia y se perfecciona con las siete obras de misericordia. La gracia corroborante consiste en los siete hábitos de las virtudes y en los siete dones del Espíritu Santo. Y la gracia consumante consiste en las siete bienaventuranzas y en las siete dotes. — Estos son los siete septenarios, que se enumeran en el año del jubileo. Hemos dicho que de entre toda esta multitud de cosas no podemos hablar sino de un septenario, a saber, el de los siete dones del Espíritu Santo. Rogaremos al Señor, etc.

2. *Reposará sobre él el Espíritu del Señor, espíritu de sabiduría y de entendimiento, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de ciencia y de piedad, y quedará lleno del espíritu del temor del Señor.* De estos espíritus quiero que entendáis que San Juan en el Apocalipsis vió *en medio del solio y de los cuatro animales un Cordero como inmolado, el cual tenía siete cuernos y siete ojos, que son los siete espíritus de Dios, despachados a toda la tierra*. Pone San Juan una visión imaginaria y expresa la verdad. Llama a

[1] Cf. Léxicon: *Verbo*.

cat dona Spiritus sancti cornua et oculos. Et quare? Debetis intelligere, quod donorum Spiritus sancti est quaedam efficacia, per quam impugnantur omnia mala; est alia efficacia donorum, per quam homo expeditur ad omnia bona. Et quia in cornibus est fortitudo, ideo dona, per quae impugnantur mala, vocat cornua. Et quia virtus expeditiva est in oculis, ideo dona, per quae homo expeditur ad omnia bona, vocat oculos. — Septem sunt peccata, quae impugnantur per septem dona Spiritus sancti. Primum est peccatum superbiae, secundum peccatum est invidia, tertium ira, quartum accidia, quintum avaritia, sextum est gula et septimum est luxuria.

3. Ista vitia expelluntur per septem dona Spiritus sancti, et septem virtutes introducuntur, quas Christus docuit, quando fundamenta salutis proposuit in monte. Prima virtus est paupertas voluntaria, de qua in Evangelio[6]: *Beati pauperes spiritu*. Secunda est mansuetudo sive mititas, de qua in Evangelio: *Beati mites* etc. Tertia est luctus, de qua in Evangelio: *Beati, qui lugent*. Quarta est esuries iustitiae, de qua in Evangelio: *Beati, qui esuriunt et sitiunt iustitiam*. Quinta est misericordia, de qua in Evangelio: *Beati misericordes*. Sexta virtus est munditia cordis, de qua in Evangelio: *Beati mundo corde*. Et septima est pax de qua in Evangelio: *Beati pacifici*. — Per ista septem dona Spiritus sancti, designata per septem cornua, destruuntur septem peccata mortalia, et introducuntur septem virtutes. Donum timoris destruit superbiam et inducit bonum paupertatis; donum pietatis destruit invidiam et introducit mansuetudinem sive militatem animi; donum scientiae destruit iracundiam et introducit donum luctus—nihil ita contrarium est iracundiae quam serenatio mentis—; donum fortitudinis destruit accidiam et introducit esuriem iustitiae; donum consilii destruit avaritiam et introducit misericordiam; donum intellectus destruit gulositatem et introducit munditiam cordis; donum sapientiae destruit luxuriam et introducit pacem. — Unde per septem dona Spiritus sancti omnia mala destruuntur, et omnia bona introducuntur.

4. Ista septem dona Spiritus sancti tanguntur in oratione dominica. Ista dona non habentur nisi a Patre lumi-

[6] Matth. 5, 3 ss.—Cf. III *Sent.*, d. 36, q. 1, scholion, in quo ratio affertur pro eo, quod non octo, sed tantum septem beatitudines a Doct. seraph. recensentur.

los dones del Espíritu Santo cuernos y ojos. ¿Y por qué? Habéis de entender que hay cierta eficacia de los dones[2] del Espíritu Santo por la cual se combaten todos los males, y otra eficacia de los dones por la cual el hombre obtiene facilidad[3] para todos los bienes. Y porque en los cuernos está la fortaleza, por eso a los dones, por los cuales se combaten los males, los llama cuernos. Y porque la virtud expeditiva está en los ojos, por eso a los dones, por los cuales el hombre se hace expedito para todas las cosas buenas, los llama ojos. — Siete son los pecados que se combaten por los siete dones del Espíritu Santo. El primero es el pecado de la soberbia; el segundo pecado es la envidia; el tercero, la ira; el cuarto, la acedia o pereza; el quinto, la avaricia; el sexto es la gula, y el séptimo es la lujuria.

3. Estos vicios son desterrados por los siete dones del Espíritu Santo, y se introducen siete virtudes que enseñó Cristo cuando propuso los cimientos de la salvación en el monte. La primera virtud es la pobreza voluntaria, de la cual en el Evangelio: *Bienaventurados los pobres de espíritu*. La segunda es la mansedumbre o la suavidad, de la cual en el Evangelio: *Bienaventurados los mansos*, etc. La tercera es el llanto, del cual en el Evangelio: *Bienaventurados los que lloran*. La cuarta es el hambre de la justicia, de la cual en el Evangelio: *Bienaventurados los que tienen hambre y sed de la justicia*. La quinta es la misericordia, de la cual en el Evangelio: *Bienaventurados los misericordiosos*. La sexta virtud es la pureza del corazón, de la cual en el Evangelio: *Bienaventurados los que tienen puro su corazón*. Y la séptima es la paz, de la cual en el Evangelio: *Bienaventurados los pacíficos*. — Por estos siete dones del Espíritu Santo, designados por los siete cuernos, se destruyen siete pecados mortales y se introducen siete virtudes. El don del temor destruye la soberbia e introduce el bien de la pobreza; el don de piedad destruye la envidia e introduce la mansedumbre o la suavidad de ánimo; el don de ciencia destruye la ira e introduce el llanto—nada es tan contrario a la ira como la serenidad del alma—; el don de fortaleza destruye la acedia e introduce el hambre de la justicia; el don de entendimiento destruye la gula e introduce la pureza del corazón; el don de sabiduría destruye la lujuria e introduce la paz. — Así, por los siete dones del Espíritu Santo se destruyen todos los males y se introducen todos los bienes.

4. Estos siete dones del Espíritu Santo se tocan en la oración dominical. Estos dones no se tienen sino del Padre

[2] Cf. Léxicon : *Don*.
[3] Cf. Léxicon : *Facilitar*.

num; ideo Christus volens nos docere, quomodo possumus ea obtinere, docet nos ista petere in oratione dominica[7]. In prima parte petitur donum timoris, cum dicit: *Pater noster, qui est in caelis, sanctificetur nomen tuum.* Secundo petitur pietas, cum dicit: *Adveniat regnum tuum.* Tertio petitur donum scientiae, cum dicit: *Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra.* Quarto petitur donum fortitudinis, cum dicit: *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. Panis cor hominis confirmat*[8]. Quinto petitur donum consilii, cum dicit: *Et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.* Sexto petitur donum intellectus, cum dicit: *Et ne nos inducas in tentationem.* Septimo petitur donum sapientiae, cum dicit: *Sed libera nos a malo. Amen.*

5. In prima petitur sanctificatio nostra, et hoc per donum timoris, cum dicit: *Pater noster, qui est in caelis; sanctificetur nomen tuum.* Isaias[9]: *Dominum exercituum sanctificate, et ipse est pavor et timor vester.* In secunda petitur consummatio humanae salutis, quae no habetur nisi per donum pietatis; *iudicium sine misericordia fiat ei qui non fecerit misericordiam*[10]. Istud donum tangitur, cum dicit: *Adveniat regnum tuum.* In tertia parte petitur adimpletio divinae legis per donum scientiae, quod docet bene agere et mala vitare. Hoc donum tangitur, cum dicit: *Fiat voluntas tua* etc. In quarta parte petitur refocillatio aeternae virtutis, et per hoc donum virtutis sive fortitudinis, cum dicit: *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. Panis cor hominis confirmat*[11]. In quinta petitur remissio peccati per donum consilii, cum dicit: *Et dimitte nobis debita nostra, sicut* etc. In sexta petitione petitur propulsatio fraudis hostilis per donum intellectus, cum dicit: *Et ne nos inducas in tentationem.* In septima petitione petitur subiugatio concupiscentiae carnalis per donum sapientiae, cum dicit: *Sed libera nos a malo. Amen.* Impossibile est, quod anima domet carnem suam, nisi repleatur dono sapientiae. De istis loqui esset longum.

6. *Venite, filii*[12] etc. Verba ista sunt prophetae David, in quibus invitat filios gratiae Dei et filios adoptionis ad addiscendam istam lectionem; et non solum invitat parvulos, sed etiam provectos et senes et decrepitos. Haec est una lec-

[7] Matth. 6, 9-13. Cf. Luc. 11, 2-4.

[8] Psalm. 103, 15.

[9] Cap. 8, 13: *Dominum exercituum ipsum sanctificate; ipse pavor vester et ipse terror vester.*

[10] Iac. 2, 13: *Iudicium enim sine misericordia illi qui non fecit misericordiam.*

[11] Psalm. 103, 15.

[12] Psalm. 33, 12.—De dono timoris cf. III *Sent.*, d. 34, p. 2 per totam.

de las luces; por eso Cristo, queriendo enseñarnos cómo podemos obtenerlos, nos enseña a pedirlos en la oración dominical. En la primera parte se pide el don del temor, cuando dice: *Padre nuestro, que estás en los cielos, santificado sea el tu nombre.* En segundo lugar se pide la piedad, cuando dice: *Venga el tu reino.* En tercer lugar se pide el don de ciencia, cuando dice: *Hágase tu voluntad, como en el cielo, así también en la tierra.* En cuarto lugar se pide el don de fortaleza, al decir: *El pan nuestro de cada día dánosle hoy. El pan corrobora las fuerzas del hombre.* En quinto lugar se pide el don de consejo, al decir: *Y perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores.* En sexto lugar se pide el don de entendimiento, al decir: *Y no nos dejes caer en la tentación.* En séptimo lugar se pide el don de sabiduría, al decir: *Mas líbranos de mal. Amén.*

5. En la primera parte se pide nuestra santificación, y ello por el don del temor, cuando dice: *Padre nuestro, que estás en los cielos, santificado sea el tu nombre.* Isaías: *El Señor de los ejércitos, a El glorificad: El sea el que os haga temer y temblar.* En la segunda se pide la consumación de la salvación humana, la cual no se obtiene sino por el orden de piedad: *Aguarda un juicio sin misericordia al que no usó de misericordia.* Se trata de este don cuando dice: *Venga el tu reino.* En la tercera parte se pide el cumplimiento de la ley divina por el don de ciencia, el cual enseña a obrar el bien y evitar los males. De este don se trata cuando dice: *Hágase tu voluntad,* etc. En la cuarta parte se pide la refocilación de la eterna virtud, y por eso el don de virtud o de fortaleza, cuando dice: *El pan nuestro de cada día dánosle hoy. El pan corrobora las fuerzas del hombre.* En la quinta parte se pide el perdón de los pecados por el don de consejo, cuando dice: *Y perdónanos nuestras deudas, así como,* etc. En la sexta petición se pide la repulsa de los engaños del enemigo por el don de entendimiento, cuando dice: *Y no nos dejes caer en la tentación.* En la séptima petición se pide la subyugación de la concupiscencia carnal por el don de sabiduría, cuando dice: *Mas líbranos de mal. Amén.* Es imposible que el alma dome su carne, a menos que se llene del don de sabiduría. Largo sería hablar de todo esto.

6. *Venid, hijos,* etc. Estas palabras son del profeta David, en las que invita a los hijos de la gracia de Dios y a los hijos de la adopción a aprender esta lección; y no sólo invita a los párvulos, sino también a los maduros y a los viejos y a los decrépitos. Es ésta una lección que debe

tio, quae doceri debet in iuventute et nunquam deseri. Unde in Ecclesiastico [13]: *Serva timorem Domini et in illo inveterasce.* Et in Tobia dicitur, quod Tobias genuit filium, *quem ab infantia sua docuit timere Deum.* Omnium est igitur ista lectio. Verum est quod sacra Scriptura loquitur de timore Domini; et traditur timor Domini in sacra Scriptura. Praedicator facit sicut homo, qui est in prato et colligit flores; non potest omnes colligere, sed colligit aliquos et facit inde sertum. Dicitur in Ecclesiastico [14]: *Corona sapientiae timere Dominum.* Volo vobis facere sertum de floribus, quos collegi, quod ad praesens volo vobis ministrare. Videtur mihi, quod timor Domini sit arbor pulcherrima in corde viri sancti plantata, quam Deus rigat continue; et cum consummata est arbor, tunc dignus est homo gloria aeterna. Volo vobis describere radicem istius arboris et ramificationem eius una cum fructu. — Tria hic consideranda volo vobis dicere, ut una vobiscum discam timere Deum. Volo vobis describere, quae sit divini timoris origo, quae utilitas, et quae perfectio.

7. Et quae est radix timoris Domini? Oportet enim ire ad originale principium, ut sciamus, per quam viam oritur timor Dei in nobis. Oritur autem timor Dei in nobis primo ex consideratione sublimitatis divinae potentiae; secundo, ex consideratione perspicacitatis divinae sapientiae; tertio, ex consideratione severitatis divinae vindictae. — Primo, dico, oritur timor Dei in nobis ex consideratione divinae potentiae. Unde in Ieremia [15]: *Non est similis tui, Domine, magnus es tu, et magnum nomen tuum in fortitudine; quis non timebit te, o rex gentium? Tuum enim est decus inter cunctos sapientes gentium et in diversis regnis eorum quis similis tui?* Praemittit primo magnitudinem divinae potentiae, cum dicit: *Non est similis tui, Domine* etc. Unde in libro Sapientiae: *Sicut gutta roris antelucani, sic ante te omnis orbis terrarum.* Igitur quis non timebit te, nisi impius et stultus? Quare et dicitur in Malachia [16]: *Filius ho-*

---

[13] Cap. 2, 6: *Serva timorem illius et in illo veterasce.*—Seq. locus est Tob. 1, 10.

[14] Cap. 1, 22, secundum septuaginta interpretes; Vulgata: *Corona sapientiae timor Domini.*

[15] Cap. 10, 6 et 7.—Seq. locus est Sap. 11, 23: *Quoniam tanquam momentum staterae, sic est ante te orbis terrarum, et tanquam gutta roris antelucani, quae descendit in terram.*

[16] Cap. 1, 6.—Seq. locus est Ier. 5, 21 et 22.—Arist., I *Topic.*, c. 9: «Non oportet autem omne problema nec omnem positionem considerare, sed quam dubitabit aliquis eorum qui ratione (iuvante ad fidem alterius partis contradictionis) egent, et non poena vel sensu. Nam qui dubitant, utrum oporteat deos honorare et parentes diligere, an non, poena indigent; qui vero, utrum nix alba, an non, sensu». Cf. Plato, *De legibus*, dialog. 10, ubi etiam poenae statuuntur iis qui Deum non honorant; et dialog. 11, in quo de veneratio-

enseñarse en la juventud y no abandonarse nunca. Así dice el Eclesiástico: *Conserva el temor del Señor hasta el fin de tus días.* Y en Tobías se dice que Tobías engendró un hijo, *a quien le enseñó desde la niñez a temer a Dios.* De todos es, pues, esta lección. Es verdad que la Sagrada Escritura habla del temor del Señor, y se enseña el temor del Señor en la Sagrada Escritura. El predicador hace como el hombre que está en el prado y coge flores: no puede cogerlas todas, sino que coge algunas y con ellas hace la corona. Se dice en el Eclesiástico: *Corona de la sabiduría es el temor del Señor.* Quiero haceros una corona de las flores que cogí, la cual quiero ahora serviros a vosotros. Paréceme a mí que el temor del Señor es un bellísimo árbol plantado en el corazón del varón santo, y al que Dios riega continuamente; y cuando el árbol es consumado y perfecto, entonces es el hombre digno de la gloria eterna. Quiero describiros la raíz de este árbol y su ramificación juntamente con su fruto. — Quiero deciros tres cosas que se han de considerar aquí, para que juntamente con vosotros aprenda yo el temor del Señor. Quiero describiros cuál sea el origen del divino temor, cuál su utilidad y cuál su perfección.

7. Y ¿cuál es la raíz del temor del Señor? Pues conviene ir al principio original, para que sepamos por qué camino se origina en nosotros el temor de Dios. Pues bien, el temor de Dios nace en nosotros primeramente de la consideración de la sublimidad del poder divino; en segundo lugar, de la consideración de la perspicacia de la divina sabiduría; en tercer lugar, de la consideración de la severidad de la divina venganza. — Primeramente, digo, nace el temor de Dios en nosotros de la consideración del divino poder. Por donde en Jeremías: *¡Oh Señor, no hay nadie semejante a ti! Grande eres tú y grande es el poder de tu nombre. ¿Quién no te temerá a ti, oh rey de las naciones? Porque tuya es la gloria: entre todos los sabios de las naciones y en todos los reinos no hay ninguno semejante a ti.* Pone primero la magnitud del divino poder, cuando dice: *¡Oh Señor, no hay nadie semejante a ti!*, etc.; de donde en el libro de la Sabiduría: *El mundo todo es delante de ti como una gota del rocío que por la mañana desciende sobre la tierra.* ¿Quién, pues, no te temerá, sino el impío y el necio? Por eso también se dice en Malaquías: *Honra a su pa-*

norat patrem et servus dominum suum; si ego sum pater, ubi est honor meus? Et si sum Dominus, ubi est timor meus? Si homo est impius, indiget poena; si est stultus, indiget sensu. Quod summa stultitia sit non timere, dicit Dominus in Ieremia: *Audi,* inquit, *popule stulte, qui non habetis cor; quia habentes oculos, non videtis; aures, et non auditis. Me ergo non timebitis et a facie mea non dolebitis? Qui posui arenam terminum mari, praeceptum sempiternum, quod praeteribit.* Me non timetis? — Dico igitur, quod oritur primo in nobis timor ex consideratione divinae potentiae.

8. Secundo vero oritur in nobis timor Domini ex consideratione perspicacitatis divinae sapientiae. Unde Iob [17]: *Ipse enim solus est; et nemo potest avertere cogitationes eius. Et idcirco a facie eius turbatus sum et considerans eum, timore sollicitor.* — Ipse solus est, id est, a se solo habet esse, et omnia alia ab ipso. Et sicut a primo ente manant omnia, ita Deus omnium est causa. Igitur si Deus omnium est causa, nulla creatura est, quae non sit *nuda in oculis eius,* quia ipse videt et intuetur cogitationes hominum. Ideo Iob in persona hominis considerantis divinam sapientiam cuncta librantem dicit: *Considerans eum, timore sollicitor.* Unde super illud Psalmi [18]: *Qui respicit terram et facit eam tremere* etc.; dicit *Glossa:* "Tunc Deus terram respicit et tremere facit, quando terrenum hominem illustrat respectu gratiae suae et convertit ad originale principium suum, per quod cuncta principiantur et gubernantur. Et tunc homo contremiscit". — Ideo multum debet homo considerare, quid cogitet, quid loquatur et quid agat; quia Deus omnia videt. Unde Boethius in libro *De consolatione* [19] dicit:

ne parentum et poenis eorum qui parentes non honorant. Arist., II *Topic.,* in fine, honorare deos simpliciter bonum esse.

[17] Cap. 23, 13. 15. Vulgata *cogitationem* pro *cogitationes.*—Inferius respicitur Hebr. 4, 13: *Et non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius; omnia autem nuda et aperta sunt oculis eius.* I Reg. 16, 7: *Dominus autem intuetur cor.*

[18] Psalm. 103, 32.—*Glossa,* quae apud Petr. Lombardum (in hunc locum) extensiore modo exhibetur, quam apud Strabum et Lyranum, est secundum August. (in hunc locum, serm. 4, n. 16) et sic sonat: «Qui respicit misericordia terram humanae mentis, quae exsultabat de bonitate sua et sibi vires opulentiae suae tribuebat, quam Deus respicit et facit eam tremere. Melior est tremor humilitatis quam confidentia superbiae... Et ipse est *qui tangit* compunctione, vel amissione rerum, *montes,* id est eos qui superbi erant, iactantes se, *et* tacti *fumigant,* id est precem Deo reddunt, qui ante se rogari volebant et superiorem non rogabant; sed modo rogant, et sacrificium cordis fumigat ad Deum. Incipit (mons i. e. superbus) etiam flere, quia et fumus excutit lacrymas».

[19] Lib. V, prosa 6. Textus originalis exhibet finem verborum sic: *cum ante oculos agitis iudicis cuncta cernentis.*—Seq. locus est Esther 15, 16.

dre el hijo, el siervo honra a su señor; pues si yo soy padre, ¿dónde está la honra que me corresponde? Y si yo soy vuestro Señor, ¿dónde está el temor que me es debido? Si el hombre es impío, necesita pena; si es insensato, necesita sentido. Que la suma insensatez sea el no temer, lo dice el Señor en Jeremías: *Escucha,* dice, *¡oh pueblo insensato y sin cordura!; vosotros que, teniendo ojos, no veis, y teniendo oídos no oís. ¿Conque a mí no me temeréis, dice el Señor, ni os arrepentiréis delante de mí? Yo soy el que al mar le puse por término la arena, ley perdurable que no quebrantará.* ¿No me teméis a mí? — Digo, pues, que el temor nace primeramente en nosotros de la consideración del poder divino.

8. En segundo lugar nace en nosotros el temor del Señor de la consideración de la perspicacia de la sabiduría divina. De donde Job: *Mas El es el solo, y nadie puede trastornar sus designios. Y por eso yo me estremezco en su presencia; y cuando pienso en El, me siento agitado de temor.* — El es el solo, esto es, existe por sí solo, y todas las demás cosas por El. Y así como del primer ser manan todas las cosas, así Dios es causa de todas. Si, pues, Dios es causa de todas las cosas, ninguna criatura hay que no esté *desnuda a sus ojos,* porque El ve e intuye los pensamientos de los hombres. Por eso Job, en la persona del hombre que considera la sabiduría divina, que pone en la balanza todas las cosas, dice: *Cuando pienso en El, me siento agitado de temor.* De donde sobre aquello del Salmo: *Aquel Señor que hace estremecer la tierra con sola una mirada,* etc., dice la *Glosa:* "Entonces mira Dios a la tierra y la hace estremecer, cuando ilustra al hombre terreno con la mirada de la gracia y le convierte a su principio original, por el que se originan y gobiernan todas las cosas". Y entonces el hombre se estremece. — Por eso debe el hombre considerar mucho qué es lo que ha de pensar, lo que ha de hablar y lo que ha de hacer, porque Dios lo ve todo. De donde Boecio, en el libro *De con-*

"Magna vobis, si dissimulare non vultis, indicta est necessitas probitatis, cum cuncta agatis in conspectu iudicis cuncta cernentis". Et in Esther dicitur: *Vidi te, Domine, quasi angelum Dei, et conturbatum est cor meum prae timore gloriae tuae; valde enim mirabilis es, Domine, et facies tua plena gratiarum.* — *Vidi te, Domine, quasi angelum Dei.* Angelus omnia videt et circunspicit, bona approbat et mala reprobat; item, angelus bonum diligit et malum odit.

9. Tertia originatio timoris Domini est ex consideratione severitatis divinae vindictae. Unde in Habacuc [20]: *Domine, audivi auditionem tuam et timui. Audivi et conturbatus est venter meus; a voce contremuerunt labia mea. Ingrediatur putredo in ossibus meis et subter me scateat, ut requiescam in die tribulationis.* Dicit: *Audivi auditionem tuam et timui,* scilicet, illam auditionem, quando dicetur: *Ite, maledicti, in ignem aeternum.* Dicit: *Ingrediatur putredo in ossibus meis, et subter me scateat; ut requiescam in die tribulationis.* Non solum in die tribulationis sive severitatis ultimi iudicii, sed cuiuslibet alterius iudicii, quia plura sunt iudicia Dei. Unde Psalmus [21]: *Confige timore tuo carnes meas, a iudiciis enim tuis timui.*

10. Septem enim sunt iudicia Dei; sex sunt in praesenti, et septimum est in morte, et illud duplicabitur. — Primum iudicium Dei est alligationis; secundum iudicium est excaecationis; tertium iudicium Dei est obstinationis; quartum iudicium Dei est derelictionis; quintum est dissipationis; sextum est desperationis, et septimum est condemnationis. — Primum, dico, iudicium Dei est alligationis, quia peccator, quando peccat, spoliatur gratuitis et vulneratur in naturalibus [22]. Et sic duabus catenis ligatur peccator, scilicet promitate ad malum et difficultate ad bonum. Istis duabus catenis ligatur peccator in manus diaboli, sicut Petrus fuit in manus Herodis [23]. — Post istud iudicium sequitur aliud iudicium, scilicet iudicium excaecationis, quod figuratur in libro Iudicum [24], ubi dicitur, quod philisthaei, cum cepissent Samsonem, eruerunt ei oculos et ad molam fecerunt eum molere. Ex peccato enim habet homo caliginem in mente, ita quod nihil reputet peccatum; putat, lumen

[20] Cap. 3, 2 et 16.—Inferius allegatur Matth. 25, 41: *Discedite a me, maledicti* etc.

[21] Psalm. 118, 120.

[22] Vide *Glossam ordinariam* apud Lyranum (sumtam ex Beda) in Luc. 10, 30.

[23] Act. 12, 6.

[24] Cap. 16, 21: *Quem cum apprehendissent Philisthiim, statim eruerunt oculos eius et duxerunt Gazam vinctum catenis, et clausum in carcere molere fecerunt.*—Subinde respicitur Isai. 5, 20: *Vae, qui dicitis malum bonum et bonum malum, ponentes tenebras lucem et lucem tenebras.*

solatione, dice: "A vosotros, si no queréis disimularlo, os es grandemente necesaria la probidad, puesto que hacéis todas las cosas en presencia del juez que lo ve todo". Y en Ester se dice: *Te he visto, Señor, como a un ángel de Dios, y con el temor de tu majestad se ha conturbado mi corazón. Porque tú, ¡oh Señor!, eres en extremo admirable, y está tu rostro lleno de gracia.* — *Te he visto, ¡oh Señor!, como a un ángel de Dios.* El ángel ve y examina con atención todas las cosas, aprueba las buenas y reprueba las malas; además, el ángel ama lo bueno y odia lo malo.

9. El tercer origen del temor del Señor es de la consideración de la severidad de la venganza divina. Así se lee en Habacuc: *Oí, ¡oh Señor!, tu anuncio, y quedé lleno de temor. Oí, y se conmovieron mis entrañas: a tal voz temblaron mis labios. Penetre mis huesos la podredumbre y brote dentro de mí, a fin de que yo consiga reposo en el día de la tribulación.* Dice: *Oí tu anuncio, y quedé lleno de temor,* esto es, aquel anuncio, cuando se dirá: *Id, malditos, al fuego eterno.* Dice: *Penetre mis huesos la podredumbre y brote dentro de mí, a fin de que yo consiga reposo en el día de la tribulación.* No sólo en el día de la tribulación o de la severidad del último juicio, sino de cualquier otro juicio, porque son muchos los juicios de Dios. Por eso dice el Salmo: *Traspasa con tu temor mis carnes, pues tus juicios me han llenado de espanto.*

10. Siete son, en efecto, los juicios de Dios: seis son en la vida presente, y el séptimo es en la muerte, y éste se duplicará. — El primer juicio de Dios es el de la atadura; el segundo juicio es el de la obcecación; el tercer juicio de Dios es el de la obstinación; el cuarto juicio de Dios es el del abandono; el quinto es el de la disipación; el sexto es el de la desesperación; el séptimo es el de la condenación. — El primer juicio de Dios, digo, es el de la atadura, porque el pecador, cuando peca, se despoja de los dones gratuitos y se hiere en los naturales. Y así se ata el pecador con dos cadenas, a saber, con la inclinación al mal y la dificultad para el bien. Con estas dos cadenas se ata el pecador a las manos del diablo, como San Pedro fué atado en manos de Herodes. — Después de este juicio sigue otro, a saber, el juicio de la obcecación, el cual es figurado en el libro de los Jueces, donde se dice que los filisteos, habiéndole prendido a Sansón, le sacaron los dos ojos y le hicieron moler a la rueda de una tahona. Pues a causa del pecado tiene el hombre obscuridad en la mente, de manera que nada tenga por pecado; piensa que la luz es tinieblas

esse tenebras et tenebras esse lucem, quia oculos spirituales habet excaecatos.

11. Tertium iudicium Dei est iudicium obstinationis, scilicet quando cor hominis nec promissis nec minis nec flagellis nec tormentis emolliri potest. De tali dicitur[25]: *Cor eius indurabitur quasi lapis.* Uxor Lot in lapidem est conversa. Magis vellem, quod cor meum convertetur in lapidem, quam sic obduraretur. — Quartum iudicium Dei est iudicium derelictionis, scilicet quando Deus derelinquit hominem et exponit eum cuilibet tentationi et peccato. Psalmus[26]: *Cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me,* Domine. *Ne discesseris a me.* Magnum periculum est, quando pater exponit filium in medio luporum. — Quintum iudicium Dei est iudicium dissipationis, quando omnia, quae facit homo, dissipata sunt. Nihil recte loquitur, nihil prosperum, nihil ordinatum facit; immo totum est iniquum, quod facit.

12. Sextum iudicium Dei est iudicium desperationis, scilicet quando Dominus aufert homini spem, et credit homo, se esse privatum gloria aeterna. De talibus dicitur[27]: *Desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiae, in operationem immunditiae omnis, in avaritiam.* Istud est horribilissimum iudicium. In istud iudicium cecidit Iudas; et est istud iudicium maximum, ita quod in vita praesenti non potest dari maius. — Septimum iudicium est in morte, scilicet iudicium condemnationis. Quando moritur homo in peccato mortali, separatur perpetuo a gloria aeterna, et aeterno igni condemnatur anima usque in finem mundi, et tunc punietur etiam in corpore. Unde dicit Apostolus[28]: *Terribilis est exspectatio iudicii.* Istud iudicium timebat Habacuc, sed omnia iudicia Dei timebat David; unde dixit: *A iudiciis enim tuis timui.*

13. Collige igitur tres istas considerationes, scilicet considerationem sublimitatis divinae potentiae, considerationem perspicacitatis divinae sapientiae et considerationem severitatis divinae vindictae. Et quis erit, qui non timebit? Unde dicit Iob[29]: *Semper quasi tumentes super me fluctus timui Deum, et pondus eius ferre non potui.* Si esses in navi parva, quando fluctus transcenderent navem ex omni parte; non posses fugere, quia fluctus essent undique; non posses latere, quia non posses te abscondere, sicut homo abscondit

[25] Iob 41, 15. Vulgata *tanquam* pro *quasi.*—Gen. 19, 26: *Respiciensque uxor eius* (Lot) *post se, versa est in statuam salis.*
[26] Psalm. 70, 9. Ibid. 21, 12: *Ne discesseris a me.*
[27] Eph. 4, 19.
[28] Hebr. 10, 27: *Terribilis autem quaedam expectatio iudicii et ignis aemulatio.* Verba Habacuc vide supra, n. 9, ubi etiam verba David occurrunt.
[29] Cap. 31, 23.

y que las tinieblas son luz, porque tiene cegados los ojos espirituales.

11. El tercer juicio de Dios es el juicio de la obstinación, esto es, cuando ni con promesas, ni con amenazas, ni con azotes, ni con tormentos puede ablandarse el corazón del hombre. De este tal se dice: *Tiene el corazón duro como piedra.* La mujer de Lot quedó convertida en piedra. Preferiría que mi corazón se convirtiese en piedra, que no endurecerse así. — El cuarto juicio de Dios es el juicio del abandono, esto es, cuando Dios desampara al hombre y le expone a toda tentación y pecado. El Salmo: *Cuando me faltaren las fuerzas no me desampares,* Señor. *No te apartes de mí.* Gran peligro existe cuando el padre expone al hijo en medio de lobos. — El quinto juicio de Dios es el juicio de la disipación, cuando todas cuantas cosas hace el hombre son disipadas. Nada habla rectamente, nada próspero, nada ordenado hace; antes bien, es inicuo todo lo que hace.

12. El sexto juicio de Dios es el juicio de la desesperación, esto es, cuando el Señor quita al hombre la esperanza y cree el hombre que está privado de la gloria eterna. De los tales se dice: *No teniendo ninguna esperanza, se abandonan a la disolución, para zambullirse con un ardor insaciable en toda suerte de impurezas.* Este es juicio horribilísimo. En este juicio cayó Judas; y es éste el juicio máximo, de manera que no se puede dar en la vida presente otro mayor. — El séptimo juicio es en la muerte, a saber, el juicio de la condenación. Cuando muere el hombre en pecado mortal, es separado para siempre de la gloria eterna, y su alma es condenada al fuego eterno hasta el fin del mundo, y entonces será castigado también el cuerpo. Por donde dice el Apóstol: *Horrenda es la expectación del juicio.* Este juicio es el que temió Habacuc, mas David temía todos los juicios de Dios; por eso dijo: *Pues tus juicios me han llenado de espanto.*

13. Así, pues, junta estas tres consideraciones, a saber, la consideración de la sublimidad del poder divino, la consideración de la perspicacia de la sabiduría divina y la consideración de la severidad de la venganza divina. ¿Y quién no temerá? Por eso dice Job: *Yo siempre temí a Dios como olas hinchadas contra mí, y nunca pude soportar el peso de su majestad.* Si te encontraras en una pequeña nave, cuando las olas subiendo pasasen la nave por todos los lados, no podrías huir, porque las olas estarían de todas partes; no podrías estar oculto, porque no podrías esconderte, como se esconde el hombre contra los relám-

se contra fulgura; non posses etiam resistere, quia nihil haberes, quod contra undam ponere posses. Collige ista tria; si sic esset tibi, multum timeres. Et Iob dicit: *Semper quasi tumentes super me fluctus Deum timui.* Et quare? Non possum fugere propter sublimitatem divinae potentiae; quia, *si ascendero in caelum, tu illic es; si descendero in infernum, ades; si sumsero pennas meas diluculo et habitavero in extremis maris, etenim illuc manus tua deducet me, et tenebit me dextera tua* [30]. Item, non possum latere propter perspicacitatem divinae sapientiae, quia Deus omnia videt. Item, non possum resistere propter severitatem divinae vindictae, quia aeterno iudicio punitur qui peccat. Unde in Evangelio [31]: *Nolite timere eos qui occidunt corpus et post haec non habent amplius, quid faciant; ostendam autem vobis, quem timeatis; timete eum qui, postquam occiderit, habet potestatem mittere in gehennam.* Necesse est igitur, quod timeamus Deum. Mallem per septem millia annorum esse in maxima poena de mundo, quam sustinere minimam poenam aeternam; Apostolus [32]: *Horrendum est incidere in manus Dei viventis,* quia Deus in aeternum affligit. — Ecce, origo timoris Dei. Consideretis sublimitatem divinae potentiae, perspicacitatem divinae sapientiae et severitatem divinae vindictae, ut timeatis Deum.

14. Sed quae utilitas est in timendo Deum? Dicit Tobias [33]: *Noli timere, fili mi; pauperem quidem vitam gerimus, sed multa bona habebimus, si timuerimus Deum.* Ad tria valet timor Dei, scilicet ad impetrandam divinae gratiae influentiam, ad introducendam divinae iustitiae rectitudinem et ad obtinendam divinae sapientiae illustrationem. In istis tribus omnia bona comprehenduntur.

15. Prima, dico, utilitas timoris Dei est, quia timor Dei valet ad impetrandam divinae gratiae influentiam. Unde Isaias [34]: *Ad quem respiciat nisi ad pauperculum et contritum spiritu et trementem sermones meos?* Quantumcumque sit homo potens, dives, sciens et fortis, nisi timeat Deum, nihil valet ei. Unde Psalmus: *Non in fortitudine equi voluntatem habebit, nec in tibiis viri beneplacitum erit ei; beneplacitum est Domino super timentes eum, et in eis qui sperant super misericordia eius;* et Apostolus ad Philippenses: *Cum metu et timore vestram salutem operamini. Deus est enim, qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate.* Non possumus habere gratiam Dei nisi per Dei

[30] Psalm. 138, 8-10.
[31] Luc. 12, 4 et 5: *Ne terreamini ab his qui etc.* Cf. Matth. 10, 28.
[32] Hebr. 10, 31.
[33] Cap. 4, 23.
[34] Cap. 66, 2.—Seq. locus est Ps. 146, 10 et 11; tertius Phil. 2, 12 s.

pagos y rayos; tampoco podrías resistir, porque nada tendrías que pudieras oponer contra la ola. Junta estas tres cosas; si esto te acaeciera, temerías mucho. Y Job dice: *Yo siempre temí a Dios como olas hinchadas contra mí.* ¿Y por qué? No puedo huir a causa de la sublimidad del divino poder; porque *si subo al cielo, allí estás tú; si bajo al abismo, allí te encuentro. Si al rayar el alba me pusiere alas y fuere a parar en el último extremo del mar, allá igualmente me conducirá tu mano, y me hallaré bajo del poder de tu diestra.* Asimismo, no puedo estar oculto a causa de la perspicacia de la divina sabiduría, porque Dios ve todas las cosas. Asimismo, no puedo resistir a causa de la severidad de la divina venganza, porque es castigado con eterno juicio el que peca. Por donde en el Evangelio: *No tengáis miedo de los que matan el cuerpo, y esto hecho ya no pueden hacer más. Yo quiero mostraros a quién habéis de temer: temed al que después de quitar la vida puede arrojar al infierno.* Es, pues, necesario que temamos a Dios. Preferiría estar durante siete mil años en la más grande pena del mundo que soportar la más pequeña pena eterna; el Apóstol: *Horrenda cosa es caer en manos del Dios vivo,* porque Dios aflige por toda la eternidad. — He ahí el origen del temor de Dios. Considerad la sublimidad del divino poder, la perspicacia de la divina sabiduría y la severidad de la divina venganza, para que temáis a Dios.

14. Mas ¿qué utilidad hay en temer a Dios? Dice Tobías: *No temas, hijo mío: es verdad que pasamos una vida pobre; pero tendremos muchos bienes si temiéremos a Dios.* Para tres cosas vale el temor de Dios, a saber, para impetrar la influencia de la divina gracia, para introducir la rectitud de la divina justicia y para obtener la ilustración de la divina sabiduría. En estas tres cosas están comprendidos todos los bienes.

15. La primera utilidad, digo, del temor de Dios es que el temor de Dios vale para impetrar la influencia de la divina gracia. De donde Isaías: *¿Y en quién pondré yo mis ojos, sino en el pobrecito y contrito de corazón, y que oye con temor mis palabras?* Por más que el hombre sea poderoso, rico, ilustrado y fuerte, si no teme a Dios, nada le vale. De donde el Salmo: *No hace el Señor caso del brío del caballo, ni se complace en que el hombre tenga robustos pies. Se complace, sí, en aquellos que le temen y en los que confían en su misericordia;* y el Apóstol a los Filipenses: *Trabajad con temor y temblor en la obra de vuestra salvación. Pues Dios es el que obra en vosotros, por un efecto de buena voluntad, no sólo el querer, sino el ejecutar.* No podemos tener la gracia de Dios sino por el temor de Dios,

timorem, quia *misericordia Domini ab aeterno et usque in aeternum super timentes eum*[35]. Nullus recipit gratiam Dei, nisi qui timet Deum. Bernardus: "In veritate didici, nihil aeque efficax esse ad gratiam Dei promerandam, conservandam et multiplicandam, quam si omne tempore coram Deo inveniaris non altum sapere, sed timere. Time ergo, cum arriserit gratia; time, cum abierit; time, cum denuo revertetur". Qui non habet gratiam multum debet sibi timere; similiter, si Dominus reddit homini gratiam perditam, debet multum sibi timere, ne ipsam perdat et ingratus fiat, *et fiant novissima hominis peiora prioribus*[36]. — Valet igitur timor Dei ad impetrandam divinae gratiae influentiam.

16. Secundo valet timor Dei ad introducendam divinae iustitiae rectitudinem. Unde Ecclesiasticus[37]: *Timor Domini expellit peccatum. Nam qui sine timore est non poterit iustificari.* Iniustitia non intrat in animam nisi per peccatum; prima autem iustificatio animae est, quod subiacet divinae sublimitati. Isto timore destructo, necesse est, quod posteriora destruantur. Propter hoc dicitur in Ecclesiastico[38]: *Fili, accedens ad servitutem Dei, sta in iustitia et timore et praepara animam tuam ad tentationem;* et Ecclesiasticus dicit: *Si non in timore Domini tenueris te instanter, cito subvertetur domus tua.* Considera David, qui dicit: *Servite Domino in timore et exultate ei cum tremore.*

17. Tertio valet timor Dei ad obtinendam divinae sapientiae illustrationem, quia *principium sapientiae timor Domini*[39]. Est enim timor Domini sapientiae principium extrinsecum et principium intrinsecum et sapientiae complementum; quia est timor servilis, et iste est initiativus sapientiae, quia, sicut seta introducit filum et non remanet cum filo, ita timor servilis introducit sapientiam et non remanet cum sapientia[40]. Alius est timor vindictae et offensae Dei; et iste est initium sapientiae intrinsecum et radix sapientiae. Tertius est timor filialis reverentiae; et iste est

[35] Psalm. 102, 17.—Sententia Bernardi habetur in *Serm. 54 in Cantic.*, n. 9: «In veritate didici, nil aeque efficax esse ad gratiam promerendam, retinendam, recuperandam» etc.—Respiciuntur Rom. 11, 20: *Noli altum sapere, sed time;* et Prov. 28, 14: *Beatus homo, qui semper est pavidus.*

[36] Matth. 12, 45.

[37] Cap. 1, 27, 28.

[38] Cap. 2, 1.—Seq. locus est ibid. 27, 4; tertius Ps. 2, 11.

[39] Prov. 9, 10. Cf. ibid. 1, 10, et Eccli. 1, 16, ubi Vulgata: *Initium sapientiae* etc.

[40] Cf. III *Sent.*, lit. Magistri, d. 34, c. 5, et ibid., *Comment.*, p. 2, a. 1, q. 3, ubi etiam idem exemplum de seta ex August. (in I *Epist. Ioan.*, tr. 9, n. 4) adducitur. Ibid., a. 2, q. 1, de timore initiali et filiali, et dub. 5, de timore; ut est initium sapientiae.—Eccli. 1, 16: *Initium sapientiae timor Domini.* Ibid. v. 25: *Radix sapientiae est timere Dominum.* Ibid v. 20: *Plenitudo sapientiae* etc.

porque *la misericordia del Señor permanece "ab aeterno" y para siempre sobre aquellos que le temen.* Nadie recibe la gracia de Dios sino el que teme a Dios. San Bernardo: "En la verdad aprendí que nada es tan eficaz para merecer la gracia de Dios, para conservarla y multiplicarla, como el que te encuentres en todo tiempo no engreído, sino temiendo. Teme, pues, cuando sonriere la gracia; teme cuando se ausentare; teme cuando de nuevo vuelva". El que no tiene la gracia, debe temer mucho; de la misma manera, si el Señor devuelve al hombre la gracia perdida, debe temer que no la pierda y se haga ingrato, *y venga a ser el postrer estado de aquel hombre más lastimoso que el primero.* — Así, pues, el temor de Dios vale para impetrar la influencia de la gracia divina.

16. En segundo lugar, sirve el temor de Dios para introducir la rectitud de la divina justicia. Así dice el Eclesiástico: *El temor del Señor destierra el pecado; quien no tiene este temor no podrá ser justo.* La injusticia no entra en el alma sino por el pecado; y la primera justificación del alma es que esté sometida a la divina sublimidad. Destruído este temor, necesario es que se destruya todo lo posterior a él. Por esta razón se dice en el Eclesiástico: *Hijo, en entrando en el servicio de Dios, persevera firme en la justicia y en el temor y prepara tu alma para la tribulación;* y dice el Eclesiástico: *Si no te mantienes siempre firme en el temor del Señor, presto se arruinará tu casa.* Considera a David, que dice: *Servid al Señor con temor y regocijaos en El poseídos de temblor.*

17. En tercer lugar, vale el temor de Dios para obtener la ilustración de la divina sabiduría, porque *el principio de la sabiduría es el temor del Señor.* Es, en efecto, el temor del Señor principio extrínseco y principio intrínseco de la sabiduría y complemento de la misma; porque hay temor servil, y éste es iniciativo de la sabiduría, porque, así como la cerda o pelo grueso introduce el hilo y no queda con el hilo, así el temor servil introduce la sabiduría y no permanece con la sabiduría. Otro temor es el de la venganza y ofensa de Dios, y éste es principio intrínseco de la sabiduría y raíz de la sabiduría. El tercer temor es el de la reverencia filial, y éste es el complemento de la sabidu-

sapientiae complementum, quia *plenitudo sapientiae est timere Deum.*

18. Ista tria facit timor in nobis, quia *principium sapientiae timor Domini; et radix sapientiae timere Deum, et plenitudo sapientiae timere Deum;* Iob[41]: *Ecce, timor Domini ipsa est sapientia.* Qui non timet Deum, nihil scit. Et quia timor Domini valet ad ista tria, scilicet ad impetrandam divinae sapientiae influentiam, ad introducendam divinae iustitiae rectitudinem et ad obtinendam divinae sapientiae illustrationem; ideo dicit Ecclesiasticus[42]: *Timor Domini sicut paradisus benedictionis.* Et Salomon in Proverbiis: *Timor Domini fons vitae, ut declinent a ruina mortis;* Ieremias: *Scito et vide, quia malum et amarum est, te dereliquisse Dominum Deum tuum, et non esse timorem mei apud te.* Si non times Deum, perdidisti gratiam, perdidisti iustitiam et perdidisti veram sapientiam. *Vide* ergo, *quam malum et amarum est, te dereliquisse Dominum Deum tuum.* Ubi non est timor, ibi non est sapientia nec iustitia nec gratia. Psalmus[43]: *Sepulcrum patens est guttur eorum, venenum aspidum sub labiis eorum, linguis suis dolose agebant, veloces pedes eorum ad effundendum sanguinem; quorum os maledictione et amaritudine plenum est, contritio et infelicitas in viis eorum* etc.; *non est timor Dei ante oculos eorum.* Quando homo non habet timorem Dei, tunc sensus eius convertitur in malitiam et egreditur foras sicut venenum aspidum. Unde dicit: *Sepulcrum patens est guttur eorum, venenum aspidum sub lingua eorum.* Sequitur iniquitas in opere; unde dicit: *Linguis suis dolose agebant, veloces pedes eorum ad effundendum sanguinem.* Quando homo deordinatus est in affectione quantum ad cogitationem, in sermone quantum ad locutionem et in opere quantum ad effectum; tunc nihil boni habet. Unde dicit: *Veloces pedes ad effundendum sanguinem. Contritio et infelicitas in viis eorum, et viam pacis non cognoverunt,* scilicet viam gratiae Spiritus sancti. Et quare? Quia *non est timor Dei ante oculos eorum.* — Faciamus demonstrationem per impossibile[44]. Si vis conari ad habendam gratiam, iustitiam et sapientiam; et ista haberi non potes sine timore: ergo timor Dei est tibi necessarius. Item, ubi non est timor, ibi est insipientia, malitia et iniquitas, contritio et infelicitas; sed ista sunt fugienda tanquam res pessimae: ergo etc. —

[41] Cap. 28, 28.
[42] Cap. 40, 28.—Seq. locus est Prov. 14, 27; tertius Ier. 2, 19.
[43] Psalm. 13, 3.
[44] De qua vide Arist., II *Prior.*, c. 14.

ría, porque *el complemento de la sabiduría consiste en temer a Dios.*

18. Estas tres cosas hace en nosotros el temor, porque *el principio de la sabiduría es el temor del Señor, y la raíz de la sabiduría es el temor del Señor, y la plenitud de la sabiduría consiste en temer a Dios;* Job: *Mira, la sabiduría consiste en temer al Señor.* El que no teme a Dios, nada sabe. Y porque el temor del Señor vale para estas tres cosas, a saber, para impetrar la influencia de la gracia divina, para introducir la rectitud de la justicia divina y para obtener la ilustración de la sabiduría divina, por eso dice el Eclesiástico: *Es el temor del Señor como un jardín amenísimo.* Y Salomón en los Proverbios: *El temor del Señor es una fuente de vida para librarse de las ruinas de la muerte;* Jeremías: *Reconoce y advierte cuán mala y amarga cosa es el haber tú abandonado al Señor Dios tuyo y el no haberme temido á mí.* Si no temes a Dios, has perdido la gracia, has perdido la justicia y has perdido la verdadera sabiduría. *Mira,* pues, *cuán mala y amarga cosa es el haber tú abandonado al Señor Dios tuyo.* Donde no hay temor, allí no hay ni sabiduría, ni justicia, ni gracia. El Salmo: *Su garganta es un sepulcro destapado: con sus lenguas están forjando fraudes; debajo de sus labios hay veneno de áspides. Llena está su boca de maldición y amargura; sus pies son ligeros para derramar sangre. Todos sus procederes se dirigen a afligir y a oprimir: nunca conocieron el sendero de la paz,* etc.; *no hay temor de Dios ante sus ojos.* Cuando el hombre no tiene temor de Dios, entonces su sentido se convierte en malicia y sale fuera como veneno de áspides. Por eso dice: *Su garganta es un sepulcro destapado; debajo de sus labios hay veneno de áspides.* Sigue la iniquidad en la obra; por eso dice: *Con sus lenguas están forjando fraudes; sus pies son ligeros para derramar sangre.* Cuando el hombre se ha desordenado en el afecto en cuanto a los pensamientos, en la palabra en cuanto a la locución y en la obra en cuanto al efecto, entonces no tiene nada bueno. Por eso dice: *Sus pies son ligeros para derramar sangre. Todos sus procederes se dirigen a afligir y a oprimir, y nunca conocieron el sendero de la paz,* esto es, el sendero de la gracia del Espíritu Santo. ¿Y por qué? Porque *no hay temor de Dios ante sus ojos.* Hagamos su demostración por el imposible. Si quieres esforzarte para tener la gracia, la justicia y la sabiduría, y no puedes tenerlas sin el temor, luego el temor de Dios es necesario. Además, donde no hay temor, allí hay necedad, malicia e iniquidad, aflicción e infelicidad; pero de estas cosas se ha de huir como de cosas pésimas; luego etc. — Así, pues,

Considerata igitur origine et utilitate timoris Domini, debes conari ad timorem Dei habendum.

19. Tertia particula timoris Domini est de perfectione timoris Dei. Perfectio autem timoris Dei in tribus consistit, scilicet in perfecta conscientiae sanctificatione et emundatione, in perfecta obedientiae promptitudine et in perfecta fiduciae firmitate. — Primo, dico, consistit perfectio timoris Dei in perfecta conscientiae sanctificatione sive emundatione. Unde Apostolus ad Corinthios [45]: *Mundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritus, perficientes sanctificationem in timore Dei.* Et quomodo perficiemus sanctificationem? Dicitur in Ecclesiastico: *Qui timent Dominum praeparabunt corda sua et in conspectu illius sanctificabunt animas suas; dicentes: si poenitentiam non egerimus, incidemus in manus Domini et non in manus hominum.* Apostolus ad Romanos [46]: *An ignoras, quod benignitas Dei ad poenitentiam te adducit? Tu autem secundum duritiam et cor impoenitens thesaurizas tibi iram in die irae et revelationis iusti iudicii Dei.* — *Qui timent Dominum praeparabunt corda sua,* id est abstinebunt se et cessabunt a peccatis. Accedamus igitur ad conscientiam mundificandam. Mirum est, quomodo homo potest stare in peccato mortali. Quando homo intrat lectum suum, intrat in sepulcrum. Non credo, quod homo intret lectum suum, nisi speret, quodsi moriatur, quod Deus misereatur animae ipsius. Vidi de spiritualibus hominibus, quod quando modicum veniale habebant, vix potuerunt dormire. Si haberem leonem mecum ligatum, quomodo possem dormire? Inimicus tenet te ligatum, si es in peccato mortali. Surge igitur et sanctifica animam tuam. Non dimidies confessionem tuam, sed perfectissime et integerrime confitearis [47]. Timor Domini inducat te ad hoc.

20. Alia particula perfectionis timoris Domini consistit in perfecta obedientiae promptitudine. Unde in libro Paralipomenon [48]: *Sit timor Domini vobiscum, et cum diligentia cuncta facite;* quasi dicat: non sitis segnes neque negligentes, quia scribitur in Ecclesiaste: *Qui timet Deum nihil negligit.* Si crederem, quod latro deberet intrare came-

[45] Epist. II, 7, 1.—Seq. locus est Eccli. 2, 20 et 22.
[46] Cap. 2, 4 et 5: *An... ignoras, quoniam benignitas* etc.
[47] Allegantur pro hac re a scholasticis communiter verba ex *Meditationibus piissimis de cognitione humanae conditionis* (olim Bernardo attributis), c. 9, n. 25: «Confessionem etiam meam divisi, ut diversis sacerdotibus diversa manifestarem; et ita venia carui, ad quam per partes pervenire putavi. Exsecranda namque fictio est, peccatum dividere et superficie tenus radere, non intrinsecus eradicare» etc.
[48] Lib. II, 19, 7.—Seq. locus est Eccle. 7, 19.

considerando el origen y la utilidad del temor del Señor, debes esforzarte para obtener el temor de Dios.

19. La tercera parte del temor del Señor es de la perfección del temor de Dios. Y la perfección del temor de Dios consiste en tres cosas, a saber, en la perfecta santificación y purificación de la conciencia, en la perfecta prontitud de la obediencia y en la perfecta firmeza de la confianza. — Primeramente, digo, consiste la perfección del temor de Dios en la perfecta santificación y purificación de la conciencia. Así dice el Apóstol a los Corintios: *Purifiquémonos de cuanto mancha la carne y el espíritu, perfeccionando la santificación con el temor de Dios.* ¿Y cómo perfeccionaremos la santificación? Se dice en el Eclesiástico: *Los que temen al Señor prepararán sus corazones, y en la presencia de El santificarán sus almas, diciendo: Si no hacemos penitencia, caeremos en las manos del Señor y no en manos de hombres.* El Apóstol a los Romanos: *¿No reparas que la bondad de Dios te está llamando a la penitencia? Tú, al contrario, con tu dureza y corazón impenitente vas atesorando ira y más ira para el día de la venganza y de la manifestación del justo juicio de Dios.* — *Los que temen al Señor prepararán sus corazones,* esto es, se abstendrán de los pecados y cesarán de cometerlos. Lleguémonos, pues, a purificar la conciencia. Es de admirar cómo el hombre puede estar en el pecado mortal. Cuando el hombre entra en su cama, entra en el sepulcro. No creo que el hombre entre en su cama sin la esperanza de que, si muriese, Dios tendría misericordia de su alma. En hombres espirituales he visto que, cuando tenían una pequeña falta venial, apenas podían dormir. Si tuviera un león atado conmigo, ¿cómo podría dormir? El enemigo te tiene atado si estás en pecado mortal. Levántate, pues, y santifica tu alma. No hagas tu confesión a medias, antes bien confiésate perfectísima e integérrimamente. El temor del Señor te induzca a ello.

20. Otra parte de la perfección del temor del Señor consiste en la perfecta prontitud de la obediencia. De donde en el libro de los Paralipómenos: *Esté con vosotros el temor del Señor, y haced todas las cosas con exactitud;* como si dijera: no seáis perezosos ni negligentes, porque está escrito en el Eclesiastés: *Quien teme a Dios, nada descuida.* Si yo creyera que el ladrón había de entrar en mi

ram meam et asportare thesaurum; non dimitterem fenestram apertam. Debes semper timere Deum, quia qui *totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus* [49]. Et in Deuteronomio dicitur: *Et nunc, Israel, quid petit Dominus Deus tuus a te, nisi ut timeas ipsum et custodias omnia mandata eius et ambules in viis eius?* Et Salomon dicit: *Deum time et mandata eius observa; hoc est omnis homo,* id est perfectus. Ergo si vis perfectus esse, time Deum.

21. Tertia pars perfectionis timoris Domini consistit in perfecta fiduciae firmitate; quia timor Domini est firmitatis et fiduciae turris, quia redit hominem securum ab omni alio timore. Psalmus [50]: *Scuto circumdabit te veritas eius, non timebis a timore nocturno, a sagitta volante in die, a negotio perambulante in tenebris, ab incurso et daemonio meridiano.* Et in Proverbiis: *Timor Domini turris fortitudinis.* Qui Deum non timet,oportet eum ubique timere; et qui Deum vere timet habet quod nullus potest ei auferre. Qui vero aliud a Deo timet habet quod ei auferri debet. Qui timet Deum non potest perdere Deum. Non sic est de pecunia. Si habet homo pecuniam, timet, ne perdat eam, et securus est, quod perdet eam. Sed qui Deum timet securus est ubique. *Quam magna multitudo dulcedinis tuae, Domine, quam abscondisti timentibus te* [51]; sequitur: *Perfecisti eis qui sperant in te.* Ideo debet timor Dei esse perfectus, quia timentibus Deum bene erit, quia venient ad benedictionem gloriae, ad quam nos perducat qui cum Patre etc.

---

[49] Iac. 2, 10.—Seq. locus est Deut. 10, 12 et 13. Vulgata, duabus ultimis propositionibus transpositis, plura interserit. Tertius est Eccle. 12, 13.

[50] Psalm. 90, 5 et 6.—Seq. locus est Prov. 14, 26: *In timore Domini fiducia fortitudinis.* Ibid. 18, 10: *Turris fortissima, nomen Domini.*

[51] Psalm. 30, 20, ubi etiam seq. locus; tertius Eccli. 1, 13: *Timenti Dominum bene erit in extremis, et in die defunctionis benedicetur.* Ibid. v. 19: *Timenti Dominum bene erit, et in diebus consummationis illius benedicetur.*

cámara y llevarse el tesoro, no dejaría la ventana abierta. Debes siempre temer a Dios, pues el que *guardare toda la ley, si quebranta un mandamiento, viene a ser reo de todos los demás.* Y en el Deuteronomio se dice: *Ahora bien, Israel, ¿qué pide de ti el Señor Dios tuyo, sino que temas a tu Señor Dios, y guardes todos sus mandamientos, y sigas sus caminos?* Y Salomón dice: *Teme a Dios y guarda sus mandamientos, porque esto es todo hombre,* es decir, perfecto. Luego, si quieres ser perfecto, teme a Dios.

21. La tercera parte de la perfección del temor del Señor consiste en la perfecta firmeza de la confianza; porque el temor del Señor es torre de firmeza y de confianza, pues hace al hombre seguro de todo otro temor. El Salmo: *Su verdad te cercará como escudo: no temerás terrores nocturnos, ni la saeta disparada de día; no al enemigo que anda entre tinieblas, ni los asaltos del demonio en medio del día.* Y en los Proverbios: *En el temor del Señor se halla la firme esperanza.* Quien no teme a Dios, es necesario que tema en todas partes; y quien verdaderamente teme a Dios, tiene lo que nadie puede arrebatarle. Mas quien teme otra cosa que a Dios, tiene lo que debe serle quitado. El que teme a Dios, no puede perder a Dios. No es así del dinero. Si el hombre tiene dinero, teme no lo pierda, y está seguro de que lo perderá. Mas el que a Dios teme, está seguro en todas partes. *¡Oh, cuán grande es, Señor, la abundancia de la dulzura que tienes reservada para los que te aman!;* sigue: *Tú la has comunicado abundantemente a aquellos que tienen puesta en ti su esperanza.* Por eso debe ser el temor de Dios perfecto, porque a los que temen a Dios les irá felizmente, pues llegarán a la bendición de la gloria, a la cual nos conduzca el que con el Padre, etc.

COLLATIO III

DE DONO PIETATIS

SUMMARIUM.—*Introductio; duplex exercitium, 1.—Tria consideranda, 2.*—PARS I: DE PIETATIS EXERCITIO. *Hoc consistit in tribus, 3.—Primo, in reverentia venerationis divinae, 4-5.—Secundo, in custodia sanctificationis intrinsecae, 6-7.—Tertio, in affluentia miserationis internae, 8-9.*—PARS II: DE PIETATIS ORIGINALI PRINCIPIO. *Hoc est triplex, 10.—Oritur primo a Trinitate increata, 11.—Secundo, a Sapientia incarnata, 12.—Tertio, a sancta matre Ecclesia, 13-15.*—PARS III: DE PIETATIS EMOLUMENTO SIVE UTILITATE. *Valet ad tria, 16.—Primo, ad vera cognoscenda, 17.—Secundo, ad mala declinanda, 18.—Tertio, ad bona consequenda, 19.*

1. *Exerce temetipsum ad pietatem. Nam corporalis exercitatio ad modicum utilis est, pietas autem ad omnia valet, promissionem habens vitae, quae nunc est et futurae.* Verba ista sunt in prima Epistola ad Timotheum [1], in quibus Apostolus ostendit, duplex esse exercitium, quod competit homini: unum corporale, et aliud spirituale; et ostendit, quod exercitium spirituale praeferendum est corporali tanquam exercitium nobilius et tanquam utilius. Corporalis enim exercitatio modicam habet utilitatem; unde dicit: *Corporalis exercitatio ad modicum utilis est;* spiritualis vero exercitatio maximam habet utilitatem. Unde spiritualis exercitatio praeferenda est corporali: quantum spiritualia praeferenda sunt corporalibus, aeterna temporalibus, et invisiblia visibilibus; tantum illa exercitatio spiritualis praeferenda est corporali. Ideo, si quis sapiens est, magis debet quaerere exercitationem spiritualem quam corporalem, quia *corporalis exercitatio ad modicum utilis est,* quia utilis est ad commoditatem corporis; sed quandoque est causa et occasio contrarii. Credit aliquis ire ad iocum, et vadit ad bellum; quaerit iucunditatem, et invenit tristitiam. Unde dicit Seneca [2]: "Multos inveni exercitantes corpus, paucos vero ingenia". Fatuus esset qui posset fodere aurum et vellet fodere lutum. Plus excedit exercitatio spiritualis corporalem, quam aurum transcendat lutum. De

[1] Cap. 4, 7 et 8. Pro *ad omnia valet* Vulgata *ad omnia utilis est.*—De hoc dono cf. III *Sent.*, d. 35, q. 6.

[2] Sententia Senecae invenitur in *Epist. 80* (alias 81): «Cogito mecum, quam multi corpora exserceant, ingenia quam pauci».

COLACION III

DEL DON DE PIEDAD

SUMARIO.—*Introducción; doble ejercicio, 1.—Tres cosas que se han de considerar, 2.*—PARTE I: DEL EJERCICIO DE LA PIEDAD. *Consiste en tres cosas, 3.—Primeramente, en la reverencia de la veneración divina, 4-5.—En segundo lugar, en la guarda de la santificación intrínseca, 6-7.—En tercer lugar, en la afluencia de la conmiseración interna, 8-9.*—PARTE II: DEL PRINCIPIO ORIGINAL DE LA PIEDAD. *Es triple, 10.—Nace primero de la Trinidad increada, 11.—Segundo, de la Sabiduría encarnada, 12.—Tercero, de la santa madre Iglesia, 13-15.*—PARTE III: DEL EMOLUMENTO O UTILIDAD DE LA PIEDAD. *Vale para tres cosas, 16.—Primero, para conocer las cosas verdaderas, 17.—Segundo, para huir de los males, 18.—Tercero, para conseguir los bienes, 19.*

1. *Dedícate al ejercicio de la piedad. Pues los ejercicios corporales sirven para pocas cosas, al paso que la piedad sirve para todo, como que trae consigo la promesa de la vida presente y de la futura.* Estas palabras se hallan en la Epístola primera a Timoteo, en las cuales muestra el Apóstol ser doble el ejercicio que corresponde al hombre: uno corporal y otro espiritual; y muestra que el ejercicio espiritual ha de ser preferido al corporal, como ejercicio más noble y más útil. Porque el ejercicio corporal poca utilidad tiene; por eso dice: *Los ejercicios corporales sirven para pocas cosas;* al paso que el ejercicio espiritual tiene grandísima utilidad. Por esta razón, el ejercicio espiritual ha de ser preferido al corporal: cuanto las cosas espirituales han de ser preferidas a las corporales y las invisibles a las visibles, otro tanto el ejercicio espiritual ha de ser preferido al corporal. Por eso, si alguno es sabio y prudente, más debe buscar el ejercicio espiritual que el corporal, porque *el ejercicio corporal sirve para pocas cosas,* pues es útil para la comodidad del cuerpo; pero a veces es causa y ocasión de lo contrario. Cree alguno ir al juego, y va a la guerra; busca alegría, y halla tristeza. De donde dice Séneca: "He encontrado muchos que ejercitan el cuerpo, mas pocos que ejerciten los ingenios". Tonto sería quien pudiera sacar de la mina oro y quisiese sacar lodo. El ejercicio espiritual respecto del corporal es como el oro respecto del

ista exercitatione spirituali, in quantum ordinata est ad pietatem, loqui debemus; post timorem enim loqui debemus de pietate. — Sed istam sacratissimam exercitationem non possumus explicare sermone [3] nec in opus ponere nisi per adiutorium Spiritus sancti. Ideo in principio invocabimus gratiam Spiritus sancti et rogabimus Dominum, quod det mihi aliquid dicere, quod sit ad eius honorem et ad utilitatem animarum nostrarum.

2. *Exerce temetipsum ad pietatem,* etc. Apostolus Paulus tanquam bonus magister excitat sollicitudinem ingeniorum et mentium nostrarum ad bonum usum divini doni. Et supposito pietatis influxu, invitat nos ad pietatis exercitium et proponit pietatis emolumentum. Si accepisti donum Dei, exerce te ad pietatem, ne cadas a dono; si non habes donum Dei, exerce te ad pietatem obtinendam. Rationem huius assignat, cum subdit: *Pietas ad omnia valet,* etc. Ideo ostendit, quod circa istud donum pietatis tria sunt nobis consideranda, scilicet pietatis exercitium, pietatis emolumentum et pietatis originale principium. Si est donum, tunc oportet scire, qualiter donatur; si est nobile donum, oportet scire, qualiter in ipso proficiamus et nos exerceamus; si est donum utile, videamus, quem fructum inde consequamur. — Videte, tota intentio mea est, quod concipiatis donum pietatis in anima et discatis, quid sit esse pium.

3. Incipiamus ab exercitio. Exercitium autem pietatis in triplici actu consistit, videlicet in reverentia venerationis divinae, in custodia sanctificationis intrinsecae et in superaffluentia miserationis internae. Primi duo modi pietatis sunt magis radicales quam tertio.

4. Primo, dico, consistit exercitium pietatis in reverentia venerationis divinae. Unde in Ecclesiastico [4] dicitur de Iosia, quod *abstulit abominationes impietatis et gubernavit ad Dominum cor illius et in diebus peccatorum corroboravit pietatem.* Certum est quod, ante adventum Christi cultus Dei non vigebat nisi in populo israelitico et non viguit in toto populo, quia decem tribus tempore Ieroboam adorabant idola, scilicet vitulum aureum; nec etiam secundum totum tempus viguit cultus Dei in duabus tribubus; quia David optimus cultor Dei fuit, postea venit Manasses pessimus, qui populum fecit idololatrare; post ipsum vero venit Iosias, qui octavo anno suo coepit regnare et abstulit

[3] Eccle. 1, 8: *Cunctae res difficiles, non potest eas homo explicare sermone.*

[4] Cap. 49, 3 et 4: *Et tulit abominationes* etc. — De Ieroboam cf. III Reg. 11, 31 ss., et 12, 15 ss.; de Manasse vide IV Reg. 21, 1 ss.; ibid. 22, 1 ss., de Iosia, de quo dicitur: *Octo annorum erat Iosias, cum regnare coepisset* etc.

lodo. De este ejercicio espiritual, en cuanto es ordenado a la piedad, debemos hablar; pues después del temor debemos hablar de la piedad. — Mas no podemos explicar con palabras este sacratísimo ejercicio, ni llevarlo a la obra, si no es con la gracia del Espíritu Santo. Por eso invocaremos al principio la gracia del Espíritu Santo y rogaremos al Señor que me conceda decir algo que sea para su honor y para la utilidad de nuestras almas.

2. *Dedícate al ejercicio de la piedad,* etc. El apóstol San Pablo, como buen maestro, excita la solicitud de los ingenios y de nuestras almas al buen uso del don divino. Y supuesto el influjo de la piedad, nos invita al ejercicio de la piedad y propone el emolumento o utilidad de la piedad. Si has recibido el don de Dios, dedícate al ejercicio de la piedad, a fin de que no pierdas el don; si no tienes el don de Dios, ejercítate para obtener la piedad. Señala la razón de esto cuando añade: *La piedad sirve para todo,* etc. Por eso manifiesta que acerca de este don de piedad hemos de considerar tres cosas, a saber: el ejercicio de la piedad, el provecho de la piedad y el principio original de la piedad. Si es don, conviene saber cómo se dona; si es noble y excelente don, conviene saber cómo hemos de adelantar en él y ejercitarnos; si es don útil, veamos qué fruto hemos de conseguir. — Mirad, toda mi intención es que concibáis en el alma el don de piedad y aprendáis qué cosa sea el ser piadoso.

3. Comencemos del ejercicio. El ejercicio, pues, de la piedad consiste en triple acto, a saber: en la reverencia de la veneración divina, en la guarda de la santificación intrínseca y en la sobreafluencia de la conmiseración interna. Los dos primeros modos de piedad son más radicales que el tercero.

4. Primeramente, digo, consiste el ejercicio de la piedad en la reverencia de la veneración divina. Por eso en el Eclesiástico se dice de Josías que *abolió las abominaciones de la impiedad y dirigió su corazón hacia el Señor y en los días de los pecadores restableció la piedad.* Es cierto que antes del advenimiento de Cristo no estaba en vigor el culto de Dios sino en el pueblo israelítico, y no lo estuvo en todo el pueblo, porque en tiempo de Jeroboán diez tribus adoraban a los ídolos, esto es, al becerro de oro; ni tampoco estuvo en vigor el culto de Dios todo el tiempo en las dos tribus; porque David fué óptimo celador del culto de Dios, luego vino Manasés, que fué pésimo, el cual hizo idolatrar al pueblo; después de él vino Josías, quien comenzó a reinar en su octavo año y abolió toda idolatría *y en*

totam idololatriam et *in diebus peccatorum corroboravit pietatem,* id est cultum divinum.

5. Quod pietas sit cultus Dei, dicit Iob[5]: *Ecce,* inquit, *pietas ipsa est sapientia.* Alia translatio habet: *Ecce timor, ipse est sapientia;* sed in translatione Septuaginta habetur: *Ecce, pietas ipsa est sapientia.* Et Augustinus dicit, quod pietas in graeco idem est quod theosebia, quod est idem quod cultus Dei. Consistit autem cultus Dei maxime in reverentia Dei, quae non habetur sine timore. Oportet enim, cultorem Dei altissime, piissime, cum reverentia et timore sentire de Deo[6]. — Si sentis diminute de potentia Dei, scilicet quod non possit omnia de nihilo creare; non sentis altissime. Similiter, si diminute sentis de sapientia Dei, scilicet quod per sapientiam suam non possit intima penetrare, non sentis altissime. Sicut habemus testimonium lucis, quod non solum in se lucet, sed multa alia corpora possit illuminare; ita Deus omnia videt et illustrat, quia ipse est lux[7]. Si sentis de Dei potentia et de Dei sapientia, quod non possit corpora reparare male, vel bene; tunc male sentis de Deo nec sentis altissime. Item, si non credis condescensiones et miserationes divinas, per quas Deus creaturam sibi servientem gratia, indulgentia et beatitudine replet; non est cultor Dei. — Dico igitur, quod pietas nihil aliud est quam piae, primae et summae originis pius sensus, pius affectus et pius famulatus. Summum bonum non potest haberi nec coli sine pietate. Naturaliter quaelibet res tendit ad suam originem: lapis deorsum, et ignis sursum et flumina currunt ad mare[8], arbor continuatur cum radice, et ceterae res continuationem habent cum radice. Deiformis est creatura rationalis, quae potest redire super originem suam per memoriam, intelligentiam et voluntatem[9]; et non est pia, nisi refundat se super originem suam. Ideo dixi, quod pietas nihil aliud est quam piae, primae et summae originis pius sensus, pius affectus et pius famulatus. — Prima igitur exercitatio doni pietatis consistit in reverentia venerationis divinae.

6. Secunda exercitatio doni pietatis consistit in cus-

---

[5] Cap. 28, 28.—Sententia August. habetur *Enchirid.*, c. 2, n. 1; X *De civ. Dei*, c. 1, n. 3, et XII *De Trin.*, c. 14, n. 22. Cf. III *Sent.*, d. 9, a. 2, q. 1 ss.

[6] Cf. *Coll. in Hexaëm.*, coll. 9, n. 24 ss.

[7] Epist. I Ioan., 1, 5: *Deus lux est.*

[8] Eccle. 1, 7: *Omnia flumina intrant in mare* etc. Arist., II *Ethic.*, c. 1: «Nihil enim ex iis quae natura fiunt, assuescere aliter potest, ut lapis, cum natura deorsum feratur, nunquam sursum ferri assuescet, neque si millies quispiam eum sursum proiiciendo velit assuefacere; neque ignis deorsum ferri, neque aliud quidpiam aliter quam natura comparatum sit, unquam assuescet».

[9] Cf. *Breviloq.*, p. 2, c. 12, et *Itiner. mentis in Deum*, c. 3.

los días de los pecadores restableció la piedad, esto es, el culto divino.

5. Que la piedad es el culto de Dios lo dice Job: *Mira, la piedad misma es la sabiduría.* Otra versión dice: *Mira, el temor del Señor, él mismo es la sabiduría;* pero en la versión de los Setenta se dice: *Mira, la piedad misma es la sabiduría.* Y dice San Agustín que la piedad en griego es *theosebía,* lo cual es lo mismo que culto de Dios. Consiste, pues, el culto de Dios principalmente en la reverencia de Dios, la cual no se tiene sin el temor. Pues es preciso que el que da culto a Dios sienta de Dios altísima y piadosísimamente, con reverencia y temor. — Si sientes menguadamente del poder de Dios, esto es, que no puede crear todas las cosas de la nada, no sientes altísimamente. Asimismo, si sientes menguadamente de la sabiduría de Dios, esto es, que con su sabiduría no puede penetrar las cosas íntimas y secretas, no sientes altísimamente. Así como tenemos el testimonio o prueba de la luz, de que no sólo luce en sí, sino que puede iluminar muchos otros cuerpos, así Dios ve e ilustra todas las cosas, porque El mismo es luz. Si sientes del poder de Dios y de la sabiduría de Dios que no puede reparar o rehacer los cuerpos mal o bien, entonces sientes mal de Dios y no sientes altísimamente. Asimismo, si no crees las condescendencias y las conmiseraciones divinas, por las cuales Dios colma a la criatura que le sirve de gracia, de indulgencia y de beatitud, no eres cultivador o adorador de Dios. — Digo, pues, que la piedad no es otra cosa que un piadoso pensamiento, un piadoso afecto y un piadoso servicio del piadoso, del primero y del sumo origen. El sumo bien no puede ser poseído ni adorado sin la piedad. Toda cosa tiende naturalmente a su origen: la piedra abajo, el fuego arriba, y los ríos corren al mar, el árbol se continúa con la raíz, y las demás cosas tienen continuación con la raíz. Deiforme es la criatura racional, la cual puede volver sobre su origen por la memoria, la inteligencia y la voluntad; y no es piadosa si no se refunde sobre su origen. Por eso he dicho que la piedad no es otra cosa que un piadoso pensamiento, un piadoso afecto y un piadoso servicio del piadoso, primero y sumo origen. — Así, pues, el primer ejercicio del don de piedad consiste en la reverencia de la veneración divina.

6. El segundo ejercicio del don de piedad consiste en

todia sanctificationis intrinsecae; de qua dicit Apostolus [10]: *Obsecro primum omnium, fieri postulationes, obsecrationes, orationes et gratiarum actiones pro omnibus* etc.; sequitur: *ut quietam vitam agamus in omni pietate et castitate.* Intelligere debetis, quod summa cristianae religionis consistit in pietate et puritate. Nunquam enim potest homo pie ad se ipsum affici, nisi habeat pacem [11]. Haec est religio cristiana, quae consistit in his duobus. Tranquillitas pacis non est nisi in tranquillitate conscientiae. Et non est concientia sancta nisi sit bona et pia, scilicet quod praeferat vitam virtutis et gratiae vitae naturae. — Videatis bene, si homo plus afficeretur ad calceamentum quam ad pedem, non multum diligeret pedem. Qui pedem exponeret fractioni propter calceamentum, nunquid multum diligere pedem et multum afficeretur ad pedem? Certe non, Qui propter modicam rem exponeret se suspendio non multum diligeret vitam suam. Nunquid oportet, quod homo custodiat animam suam in sanctitate [12]? Certe sic. Sed animam suam exponit confusioni, qui non cavet sibi de peccato.

7. O, quam pauci sunt, qui pietatem religionis custodiunt! Sed *Dominus interrogat impium* [13]. Dicitur in Ecclesiastico: *Miserere animae tuae, placens Deo; et congrega et contine cor tuum in sanctitate.* — *Miserere animae tuae,* id est, habeas pietatem ad animam tuam; *placens Deo,* scilicet, ut studes placere Deo. Et quomodo? *Congrega et contine cor tuum in sanctitate.* — Aliqui contenti sunt quod sanctitatem exteriorem habeant, scilicet in verbo et gestu et exteriori conversatione; sed hoc est ornare sanctitatem exterius, sicut homo, qui se dealbat exterius et facit sepulcrum mortuorum, quod *exterius est dealbatum* [14]. Sed sicut "simulata aequitas non est aequitas, sed duplex iniquitas"; ita simulata sanctitas non est sanctitas, sed potius iniquitas. Contra tales dicit Apostolus [15]: *In novissimis tempori-*

[10] Epist. I Tim. 2, 1. Ibid. v. 2: *Ut quietam et tranquillam vitam* etc.

[11] Manifestum est, sermonem hic a codd. imperfecte et confuse referri.

[12] Deut. 4, 9: *Custodi igitur temetipsum et animam tuam sollicite* etc.

[13] Psalm. 10, 6: *Dominus interrogat iustum et impium.*—Seq. locus est Eccli. 30, 24: *Miserere... Deo, et contine; congrega cor tuum in sanctitate eius.*

[14] Respicitur Matth. 23, 27 s.; *Vae vobis! scribae et pharisaei hypocritae, quia similes estis sepulcris dealbatis* etc.—Seq. sententia est August., *Enarrat.* in Ps. 63, n. 11, ubi addit hanc rationem: «Quia et iniquitas est et simulatio».

[15] Epist. II Tim. 3, 1. 2. 4. et 5. Plura in Vulgata interseruntur.—*Glossa* secundum Petr. Lombardum, in hunc locum, dicit: «*Habentes quidem speciem pietatis,* id est religionis, quia eadem sacramenta habent cum piis, et ideo periculosi sunt». Cf. August., XIX *Contra Faustum,* c. 11 et 12.

la guarda de la santificación intrínseca, de la cual dice el Apóstol: *Recomiendo, pues, ante todas las cosas, que se hagan súplicas, oraciones, rogativas, acciones de gracias por todos los hombres,* etc.; sigue: *a fin de que tengamos una vida quieta y tranquila en el ejercicio de la piedad y honestidad.* Habéis de entender que la suma de la religión cristiana consiste en la piedad y en la pureza. Porque nunca el hombre puede mostrarse piadosamente consigo mismo si no tiene paz. Esta es la religión cristiana, que consiste en dos cosas. La tranquilidad de la paz no existe sino en la tranquilidad de la conciencia. Y no es la conciencia santa si no es buena y piadosa, esto es, que prefiera la vida de la virtud y de la gracia a la vida de la naturaleza. — Mirad bien: si el hombre se afectara o sintiera más por el calzado que por el pie, no amaría mucho el pie. Quien expusiera el pie a la fractura por el calzado, ¿por ventura amaría mucho el pie y se afectaría o sentiría mucho por el pie? Ciertamente no. El que por una cosa pequeña se expusiera a la horca no amaría mucho su vida. ¿Por ventura es preciso que el hombre conserve su alma en la santidad? Ciertamente que sí. Pero expone su alma a la confusión el que no se guarda del pecado.

7. ¡Oh, cuán pocos son los que guardan la piedad de la religión! Mas *el Señor prueba al impío.* Se dice en el Eclesiástico: *Apiádate de tu alma, procurando agradar a Dios, y sé continente y fija tu corazón en la santidad.* — *Apiádate de tu alma,* esto es, ten piedad para con tu alma; *agradando a Dios,* esto es, procurando agradar a Dios. ¿Y cómo? *Fija y conserva tu corazón en la santidad.* — Algunos se contentan con tener la santidad exterior, esto es, en la palabra y en el gesto y en el trato exterior; mas esto es adornar la santidad por fuera, como el hombre que se blanquea por fuera y se hace sepulcro de muertos, que *por fuera está blanqueado.* Pero así como "la simulada equidad no es equidad, sino doble iniquidad", así la simulada santidad no es santidad, sino más bien iniquidad. Contra los tales dice el Apóstol: *En los días postreros levantaránse hombres ama-*

bus erunt homines voluptatum amatores, habentes speciem pietatis, virtutem autem eius abnegantes. — *Habentes speciem pietatis,* "id est religionis", dicit *Glossa.* Speciem pietatis habentes sunt hypocritae. Talis enim *filius est perditionis* [16]. De tali dicitur: *Spiritu labiorum suorum percutiet impium,* scilicet illum qui habebit maximam speciem pietatis. — Igitur secunda exercitatio doni pietatis est per custodiam sanctitatis intrinsecae. — Sed quidam de anima sua non habent misericordiam, immo faciunt animae suae peius, quod possunt. Summe odiunt animam suam, non possent ei peius facere, quam faciunt, quia faciunt omnia, quae diabolus suggerit eis. *Miserere animae tuae!* Et quidam sub specie pietatis assumunt quae sunt contra animam suam. Dicunt: ibo ad turpitudinem sub specie pietatis. Quae pietas est ista? Certe nulla.

8. Tertia exercitatio doni pietatis est in affluentia miserationis internae. De ista dicitur in Ecclesiastico [17]: *Hi sunt viri misericordiae, quorum pietates non defuerunt; cum semine eorum permanent bona.* — Carissimi! debetis percurrere vitas sanctorum Patrum, et videbitis, quod hi sunt viri misericordiae, scilicet Noe, Abraham, Moyses, Ioseph et Samuel. Quae fuit pietas Noe! Per centum annos non fecit nisi aedificare arcam, ut salvaret genus humanum [18]. Quanta pietas fuit in sacratissimo Abraham! Deus descendit, ut percuteret civitates, in quibus erant abominationes peccati; et intercessit Abraham ad Dominum pro illis et extorsit a Domino, quod si invenerit decem iustos in civitatibus, parceret eis Dominus. Quanta pietas fuit Ioseph! Qui venditus a fratribus suis—immo volebant ipsum interficere fratres sui—et fratres suos custodivit, gubernavit et ditavit et filios eorum; et pietatem habuit ad conservandum universum orbem colligendo et conservando bladum. Quanta pietas fuit Moysi! Qui populum Dominum irritantem dilexit et pro eo oravit ad Dominum dicens [19]: *Audi me, Domine, peccavit populus iste; aut dimitte populo huic hanc noxam,*

[16] Ita vocatur Iudas Ioan. 17, 12, et antichristus II Thess. 2, 3.— Seq. locus est Isai. 11, 4. Vulgata *interficiet* pro *percutiet.*

[17] Cap. 44, 10 s. : *Sed illi viri* etc.

[18] Cf. Gen. 6 et 7.—De Abraham deprecante pro Sodoma vide ibid. 18, 20 ss. ; de Ioseph ibid. 37 et 41 ss.

[19] Exod. 32, 31 s. : *Obsecro, peccavit* etc.— Bernard., *Serm. 12 in Cantic.,* n. 4, his verbis Moysi allegatis, adiungit : «O vere hominem unctum unctione misericordiae! Loquitur plane parentis affectu... verbi gratia, si dives quispiam mulieri pauperculae dicat : Ingredere tu ad prandium meum, sed quem gestas infantulum relinque foris, quoniam plorat et molestus est nobis, nunquid faciet? Nonne magis eliget ieiunare, quam exposito pignore caro, sola prandere cum divite? Ita nec Moysi sedet solum se introduci in gaudium Domini sui, foris scilicet remanente populo, cui, licet inquieto et ingrato, vice pariter et affectione matris inhaeret».

dores de deleites, mostrando, sí, apariencia de piedad, pero renunciando a su espíritu. — *Mostrando apariencia de piedad,* "esto es, religión", dice la *Glosa.* Los que muestran apariencia de piedad son los hipócritas. Pues tal es *el hijo de la perdición.* De tal se dice: *Con el aliento de sus labios dará muerte al impío,* esto es, a aquel que mostrará la mayor apariencia de la piedad. — Así, pues, el segundo ejercicio del don de piedad es por la guarda de la santidad intrínseca. — Mas algunos no tienen misericordia de su alma, antes bien hacen a su alma lo peor que pueden. Sumamente odian a su alma: no podrían hacerle cosa peor de lo que hacen, porque hacen cuanto el diablo les sugiere. *¡Ten misericordia de tu alma!* Y algunos, bajo apariencia de piedad, toman cosas que son contra su alma. Dicen: iré a la torpeza bajo apariencia de piedad. ¿Qué piedad es ésta? Ciertamente ninguna.

8. El tercer ejercicio del don de piedad consiste en la afluencia de la conmiseración interna. De ésta se dice en el Eclesiástico: *Aquéllos fueron varones misericordiosos, cuyas obras de piedad no han caído en olvido. En su descendencia permanecerán sus bienes.* — ¡Carísimos!, debéis recorrer las vidas de los santos, y veréis que aquéllos son varones misericordiosos, a saber: Noé, Abrahán, Moisés, José y Samuel. ¡Qué piedad la de Noé! Durante cien años no hizo otra cosa que edificar el arca, para salvar al género humano. ¡Cuánta piedad hubo en el sacratísimo Abrahán! Bajó Dios para destruir las ciudades en las que había abominaciones del pecado, e intercedió Abrahán en favor de ellas y arrancó al Señor que, si hallare diez justos en las ciudades, las perdonaría el Señor. ¡Cuánta piedad tuvo José! El cual, vendido por sus hermanos — más aún, querían matarle sus hermanos —, guardó y gobernó y enriqueció así a sus hermanos como a los hijos de éstos, y tuvo piedad para conservar todo el mundo recogiendo y guardando el trigo. ¡Cuánta piedad tuvo Moisés! Quien amó al pueblo que irritaba al Señor y oró por él al Señor, diciendo: *Dígnate escucharme, Señor; este pueblo ha cometido un pecado gravísimo: o perdónales esta culpa o bórrame del*

aut si non facis, dele me de libro tuo, quem scripsisti. Ponit Bernardus exemplum de muliere, quae habet infantulum suum et est extra domum. Si dicatur ei: "Dimitte infantulum tuum extra domum, et tu intra domum"; non vellet domum intrare, ita quod puer remaneret extra. Ita Moyses voluit, quod Dominus populo dimitteret peccatum suum, aut quod deleret ipsum de libro vitae. Sic fuit de Samuele, quando populus petit regem; postea cognovit populus, quod Samuel bene rexerat populum, et cum populus peccasset, timebat ne Samuel pro ipso vellet ad Dominum orare. Et rogavit eum populus, ut pro ipso oraret, et dixit Samuel [20]: *Absit a me, ut cessem orare pro vobis.* Quantae pietatis fuit David rex Israel! Saul quaerebat eum ad interficiendum, et David habebat Saulem in manu sua; potuit ipsum interficere, nec prohibente Deo, quia Deus dixit ei *Tradam eum in manus tuas* [21]. Potuit ipsum interficere, nec prohibente homine, nec prohibente lege; et tamen pepercit ei et domui suae. Hi sunt igitur viri misericordiae, quorum pietates non defuerunt.

9. Ad istam pietatem invitat nos beatus Petrus, qui fuit alter apostolus, in secunda Canonica sua dicens [22]: *Ministrate in fide virtutem, in virtute scientiam, in scientia abstinentiam, in abstinentia patientiam, in patientia pietatem, in pietate amorem fraternitatis et in amore fraternitatis caritatem.* Quid vult dicere? Pietatem ponit in medio duorum, scilicet inter patientiam et caritatem. Pietatem dicit esse vestem purpuream, et patientiam et caritatem dicit esse vestem regiam. Qui vult esse pius ad proximum, oportet, quod supportet ipsum patienter et caritative diligat. David patienter et caritative se habuit ad hostem; ita oportet, quod homo se habeat ad proximum. — Ubi est pietas hodie? Non est medium, quia Deus abstulit extrema; tanta est hodie crudelitas, quod homo non potest satiari de vindicta; regnat hodie impatientia et iracundia; male iudicat homo; etiam si non offendit me homo, male tamen iudicabo de ipso. Unde est hoc? Certe, quia non habeo caritatem. Beatus Petrus bene scit dicere, quomodo potero habere caritatem, quia, si habeo patientiam ex una parte et caritatem ex altera, ecce, exercitium pietatis.

10. Dices forte, frater: non habeo istud donum. Oportet igitur, ut explicem tibi originale principium pietatis. Et dices: tu debuisti incipere a principio; et incepisti ab exer-

[20] Lib. I Reg. 12, 23: *Absit autem a me hoc peccatum in Dominum* etc.
[21] Lib. I Reg. 24, 5: *Ego tradam tibi inimicum tuum, ut facias ei, sicut placuerit in oculis tuis.* Cf. ibid. v. 11, et 26, 23.—Cf. etiam *Collat. in Hexaëm.*, coll. 18, n. 14.
[22] Cap. 1, 5-7.

libro tuyo, que tienes escrito. Pone San Bernardo el ejemplo de una mujer que tiene su pequeñuelo y se halla fuera de la casa. Si se le dice: "Deja a tu pequeñuelo fuera de la casa y entra tú dentro de la casa", no querría entrar en la casa, de tal modo que el niño quedara fuera. Así Moisés quiso que el Señor perdonase a su pueblo o que le borrase a él del libro de la vida. Así fué de Samuel cuando el pueblo pidió rey; después conoció el pueblo que Samuel había gobernado bien al pueblo, y como hubiese pecado el pueblo, temía que Samuel no quisiese orar al Señor por él. Y le rogó el pueblo que orase por él, y dijo Samuel: *Lejos de mí que yo cese de rogar por vosotros.* ¡De cuán grande piedad fué David, rey de Israel! Saúl le buscaba para matarlo, y David tenía a Saúl en su mano; pudo matarle, no prohibiéndolo Dios, porque Dios le dijo: *Yo le pondré en tus manos.* Pudo quitarle la vida, no prohibiéndolo el hombre ni prohibiéndolo la ley, y, sin embargo, le perdonó a él y a su casa. Estos son, pues, varones misericordiosos, cuyas obras de piedad no han caído en olvido.

9. A esta piedad nos invita el bienaventurado Pedro, que fué otro apóstol, en su Canónica, diciendo: *Juntad con vuestra fe la fortaleza, con la fortaleza la ciencia, con la ciencia la templanza, con la templanza la paciencia, con la paciencia la piedad, con la piedad el amor fraternal y con el amor fraternal la caridad.* Y ¿qué es lo que quiere decir? Pone la piedad en medio de dos cosas, a saber: paciencia y caridad. Dice que la piedad es vestido purpúreo, y la paciencia y la caridad vestido real. El que quiere ser piadoso para con el prójimo, es preciso que le soporte pacientemente y lo ame caritativamente. David se condujo paciente y caritativamente con sus enemigos; así es preciso que el hombre se conduzca con su prójimo. — ¿Dónde está hoy la piedad? No hay medio, porque Dios quitó los extremos; tanta es hoy la crueldad, que el hombre no puede saciarse de venganza; reinan hoy la impaciencia y la ira; el hombre juzga mal; aun si no me ofende el hombre, juzgaré mal del mismo. ¿De dónde viene esto? Ciertamente de que no tengo caridad. El bienaventurado Pedro bien sabe decir cómo podré tener la caridad, porque, si tengo la paciencia de una parte y la caridad de la otra, he ahí el ejercicio de la piedad.

10. Dirás tal vez, hermano: yo no tengo este don. Conviene, pues, que te explique el principio original de la piedad. Y dirás: tú debías haber comenzado del principio, y

citio. Non, frater, non possem te ducere ad originale principium pietatis nisi per actum et exercitium pietatis. Originatur autem donum pietatis primo a Trinitate increata, secundo a Sapientia incarnata, et tertio a sancta matre Ecclesia per Spiritum sanctificata.

11. Videte, dico, quod donum pietatis oritur primo a Trinitate increata, scilicet a Deo Patre. Quamquam Deus habeat omnes proprietates nobilissimas, excellentissimus tamen est in ista proprietate, scilicet pietatis; unde dicitur in oratione [23]: "Deus cui proprium est misereri semper et parcere" etc. Et in Ecclesiastico: *Pius est et misericors Deus, et in tempore tribulationis peccata dimittit et protector est omnibus exquirentibus se in veritate.* — Pius est et misericors, quia parcit et protegit. Dicit Dominus [24]: *Quomodo miseretur pater filiorum, sic misertus sum tui.* — Quaere omnia opera Dei a principio usque in finem, semper invenies operationes miserationis magnas, maiores et maximas. Magnae operationes miserationis divinae sunt operationes naturae; maiores operationes miserationis divinae sunt operationes gratiae, sed maxime operationes sunt operationes gloriae. Audi! es imago Dei; et imago dicitur quasi imitago [25]: igitur si vere es imago Dei, debes te configurare Deo in pietate. Unde in Ecclesiastico: *In iudicando esto pupillis misericors ut pater et pro viro matri illorum; et eris velut filius altissimi oboediens, et miserebitur tui.* — In iudicando, id est in fovendo ius, esto pupillis misericors, scilicet ut sis vere filius Altissimi. Quando Deus gloriosus compatitur in miseros; quare tu non imitaris ipsum? Si esset aliquis fons, qui faceret virescere plantas dessicatas, multum appretiaretur. Anima sine pietate habet plantas desiccatas. Fluvius miserationis divinae copiosissime se infundit et facit virescere plantas mortuas. Nonne oportet, quod tu introducas in animam tuam illum fluvium? Sed non potes eum introduceret nisi per pietatem. Prima igitur originalis influentia pietatis est a Trinitate increata.

---

[23] Apud Gregor. in *Libro sacramentorum,* oratio 4 inter orationes pro peccatis (ed. Migne, *Patrol. lat.*, t. 78, col. 197). S. Bonav. in *Expositione lib. Sapientiae,* 12, 15 ait : «Virtus enim Dei est pietas, secundum illud Gregorii : Deus cui proprium est misereri semper et parcere».—Seq. locus est Eccli. 2, 13.

[24] Psalm. 102, 13 : *Quomodo miseretur pater filiorum, misertus est Dominus timentibus se.* Isai. 54, 8 : *In misericordia sempiterna misertus sum tui, dixit redemptor tuus Dominus.*

[25] Haec etymologia nominis *imitago* attribuitur Sexto Pompeio Festo, qui Verrei Flacci librum *De verborum significatione* in compendium redegit saec. 3 vel 4 post Christum natum (cf. Forcellini).—Arist., VI *Topic.*, c. 2 : «Imago, id est, cuius generatio per imitationem est».—Seq. Iocus est Eccli. 4, 10 et 11.

has comenzado del ejercicio. No, hermano, no podría llevarte al principio original de la piedad sino por el acto y el ejercicio de la piedad. Nace, pues, el don de piedad primeramente de la Trinidad increada; en segundo lugar, de la Sabiduría encarnada, y en tercer lugar, de la santa madre Iglesia, santificada por el Espíritu.

11. Mirad, digo, que el don de piedad se origina primero de la Trinidad increada, esto es, de Dios Padre. Aunque Dios tenga todas las propiedades nobilísimas, es, sin embargo, excelentísimo en esta propiedad, a saber, la piedad; por eso se dice en la oración: "Dios, de quien es propio apiadarse siempre y perdonar", etc. Y en el Eclesiástico: *Dios es benigno y misericordioso, y en el día de la tribulación perdonará los pecados; y es el protector de todos los que de veras le buscan.* — Es benigno y misericordioso, porque perdona y protege. Dice el Señor: *Como un padre se compadece de sus hijos, así me compadecí de ti.* Examina todas las obras de Dios desde el principio hasta el fin: encontrarás siempre operaciones de la misericordia grandes, mayores y máximas. Grandes operaciones de la misericordia divina son las operaciones de la naturaleza; mayores operaciones de la misericordia divina son las operaciones de la gracia; máximas operaciones son las operaciones de la gloria. ¡Escucha! Eres imagen de Dios, y la imagen se dice como una imitación; así, pues, si verdaderamente eres imagen de Dios, debes asemejarte a Dios e imitarle en la piedad. De donde en el Eclesiástico: *En el juzgar sé misericordioso con los huérfanos, como padre, y como esposo de su madre; y serás como un hijo obediente al Altísimo, y será para contigo más compasivo que una madre.* En el juzgar, esto es, en fomentar y sostener el derecho, sé misericordioso con los huérfanos, para que seas verdaderamente hijo del Altísimo. Cuando Dios glorioso se compadece de los miserables, ¿por qué tú no le imitas? Si hubiera una fuente que hiciera reverdecer las plantas desecadas, sería muy apreciada. El alma sin la piedad tiene las plantas desecadas. El río de la compasión divina se derrama copiosamente y hace reverdecer las plantas muertas. ¿Por ventura no es preciso que tú introduzcas en tu alma ese río? Pero no puedes introducirlo sino por la piedad. La primera influencia original de la piedad es, pues, de la Trinidad increada.

12. Secunda influentia originalis ipsius pietatis est a Sapientia incarnata. Unde Apostolus ad Timotheum [26]: *Manifeste magnum pietatis est sacramentum, quod manifestatum est in carne, iustificatum in Spiritu, apparuit angelis, praedicatum est gentibus, creditum est in mundo, assumtum est in gloria.* Mysterium redemptionis humanae factum per Verbum incarnatum et crucifixum est magnum pietatis sacramentum. — Dicit, *quod manifestatum est in carne,* per incarnationem; *iustificatum est in Spiritu,* in crucis patibulo; *apparuit angelis,* in glorificatione; praedicatum est gentibus, in Spiritus sancti missione; *creditum est in mundo,* per dilatationem fidei; *assumtum est in gloria,* per examen finalis iudicii. Dico, quod filius Dei incarnatus assumsit inopiam nostram. Quid fecit hoc? Certe pietas. *Unde debuit per omnia fratribus similari, ut misericors fieret et fidelis pontifex ad Deum, ut repropitiaret delicta populi* [27]. Per pietatem carnem assumsit, crucem ascendit, resuscitatus est a mortuis, Spiritum sanctum in terram misit, Ecclesia ad se vocavit et omnes idoneos a miseria per pietatem liberavit. Apostolus ad Romanos dicit [28]: *An divitias bonitatis eius et patientiae et longanimitatis contemnis? An ignoras, quod benignitas Dei ad poenitentiam te adducit? Tu vero secundum duritiam tuam et cor impoenitens thesaurizas tibi iram in die irae et revelationis iusti iudicii Dei.* Filius Dei obtulit holocaustum, scilicet se ipsum pro nobis; hoc est magnum pietatis sacramentum. — Hoc sacramentum quotidie iteratur in altari. Pro istis rationibus dedit nobis Sacramentum altaris, ut, memores sacramenti pietatis, induamur viscera pietatis [29]. Crudele est cor quod ad ista non emollitur.

13. Tertia influentia originalis doni pietatis est a sancta matre Ecclesia per Spiritum sanctum sanctificata, quae habet pignus Spiritus sancti. Sancta mater Ecclesia omnibus pietatem indixerat. Qui nati sunt ab uno patre et una matre plus se diligunt invicem, quam qui nati sunt ab uno patre, vel ab una matre tantum. Spiritus sanctus facit nos filios unius patris et unius matris et membra unius corporis. Apostolus [30]: *Apparuit gratia Domini nostri Iesu Christi, Salvatoris nostri omnibus hominibus, erudiens nos ut, abnegantes impietatem et saecularia desideria, sobrie et iuste et pie vivamus in hoc saeculo.* — Carissimi! videte,

[26] Epist. I, 3, 16.
[27] Hebr. 2, 17.
[28] Cap. 2, 4 et 5.
[29] Col. 3, 12: *Induite vos ergo... viscera misericordiae* etc.
[30] Tit. 2, 11 et 12. Rom. 12, 5: *Ita multi unum corpus sumus in Christo, singuli autem alter alterius membra.* Cf. I Cor. 12, 12 ss.

12. La segunda influencia de la misma piedad es de la Sabiduría encarnada. Así dice el Apóstol a Timoteo: *Es grande a todas luces el misterio de la piedad, en que Dios se ha manifestado en carne, ha sido justificado por el Espíritu, ha sido visto de los ángeles, predicado a los gentiles, creído en el mundo, elevado a la gloria.* El misterio de la redención humana, obrado por el Verbo encarnado y crucificado, es un gran misterio de piedad. — Dice que *se ha manifestado en carne,* por la encarnación; *ha sido justificado por el Espíritu,* en el patíbulo de la cruz; *ha sido visto de los ángeles,* en la glorificación; *predicado a los gentiles,* en la misión del Espíritu Santo; *creído en el mundo,* por la dilatación de la fe; *elevado a la gloria,* por el examen del juicio final. Digo que el Hijo de Dios encarnado tomó nuestra pobreza. ¿Qué es lo que hizo esto? Ciertamente la piedad. *Por lo cual debió en todo asemejarse a sus hermanos, a fin de ser un pontífice misericordioso y fiel para con Dios, en orden a expiar los pecados del pueblo.* Por la piedad tomó la carne, subió a la cruz, resucitó de entre los muertos, envió a la tierra al Espíritu Santo, llamó a sí a la Iglesia, y por la piedad libró de la miseria a todos los idóneos. El Apóstol, en la Epístola a los Romanos. dice: *¿O desprecias tal vez las riquezas de su bondad, y de su paciencia, y largo sufrimiento? ¿No reparas que la bondad de Dios te está llamando a la penitencia? Tú, al contrario, con tu dureza y corazón impenitente, vas atesorando ira y más ira para el día de la venganza y de la manifestación del justo juicio de Dios.* El Hijo de Dios ofreció un holocausto, esto es, a sí mismo por nosotros; esto es gran sacramento o misterio de piedad. — Este misterio se itera diariamente en el altar. Por estas razones nos dió el Sacramento del altar, a fin de que, acordándonos del misterio de piedad, nos revistamos de entrañas de piedad. Cruel es el corazón que ante estas cosas no se ablanda.

13. La tercera influencia original del don de piedad es de la santa madre Iglesia, santificada por el Espíritu Santo, la cual tiene la prenda del Espíritu Santo. La santa madre Iglesia había notificado a todos la piedad. Los que han nacido de un padre y de una madre se aman más mutuamente que los que han nacido sólo de un padre o de una madre. El Espíritu Santo nos hace hijos de un padre y de una madre y miembros de un cuerpo. El Apóstol: *La gracia del Dios, Salvador nuestro, ha iluminado a todos los hombres, enseñándonos que, renunciando a la impiedad y a las pasiones mundanas, vivamos sobria, justa y piadosamente en este siglo.* — ¡Carísimos!, mirad si vuestra piedad es de hermano a hermano y de hermano uterino a her-

si pietas vestra est fratris ad fratrem, et fratris uterini ad fratrem uterinum! Quis est pater noster? Certe Deus. Quae mater nostra? Est Ecclesia, quae de utero suo genuit nos per Spiritum sanctum et pariet nos, quando praesentati erimus in luce aeterna. Nonne videtis, quod sicut unum membrum compatitur alteri membro [31], sic et nos debemus nobis invicem compati? Omnes sumus membra unius corporis, uno cibo cibamur, ab eodem utero producimur, ad eandem hereditatem tendimus; et magnificabitur hereditas nostra, quanto plures erimus, non angustiabitur [32]. Sumus unum corpus, pie debemus affici ad invicem. Veni ad patrem, pater recipit te vel mater; si assistat sancta mater Ecclesia, etiam flagitiosi peccatores compellentur redire. Debemus igitur nobis invicem compati.

14. In huius designationem scribitur in Psalmo [33]: *Ecce, quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum. Sicut unguentum in capite, quod descendit in barbam, barbam Aaron.* Unum Patrem habemus, unum sacrificium, unum Sacramentum et unum praemium. Dicit: *Sicut unguentum in capite* etc. Primo est unguentum pietatis in capite; postea descendit in omnes alios, qui appropinquant capiti. — Primo debet esse pietas in praelatis et maioribus et postea in plebe; unde dicit: *quod descendit in oram vestimenti eius* [34]. De isto oleo pietatis dicitur in quarto Regum, quod mulier quaedam venit ad Eliseum et dixit, quod creditores sui volebant pueros suos accipere; et dixit: *Vir meus fuit vir timens Deum.* Et dixit Eliseus, quod afferret omnia vasa vicinorum suorum et imponeret in quolibet aliquid de illo oleo, donec omnia impleta essent. Ad quid praecepit ei afferre vasa vicinorum? Nunquid multiplicare non potuit oleum et implere dolium, et non laborasset tantum mulier? Dico, quod mulier tenet typum Ecclesiae, Eliseus tenet typum Christi. Quando Ecclesia paupercula est in meritis, et oportet, quod fenus reddat; per quid reddet? Oportet, quod impleat vasa vicinorum. Vis, quod pietas matris Ecclesiae ad te descendat? Impleas vasa vicinorum. Istud oleum pietatis apud omnes debet haberi. Unde in Cantico [35]: *Oleum effusum nomen tuum.*

[31] Epist. I Cor. 12, 26: *Et si quid patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra.* Ibid. 10, 17: *Quoniam unus panis, unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane participamus.*

[32] De extensione et mutua communicatione gaudiorum in patria cf. III *Sent.*, d. 31, a 3, q. 3, et *Breviloq.*, p. 7, c. 7.

[33] Psalm. 132, 1 et 2. Cf. *Collat. in Hexaëm.*, coll. 22, n. 28.

[34] Psalm. 132, 2.—De seqq. vide IV Reg. 4, 1 ss.: *Mulier autem quaedam... clamabat ad Eliseum, dicens: Servus tuus, vir meus, mortuus est, et tu nosti, quia servus tuus fuit timens Dominum, et ecce, creditor venit, ut tollat duos filios meos* etc. Cf. Raban. in hunc locum.

[35] Cap. 1, 2.

mano uterino. ¿Quién es nuestro padre? Ciertamente Dios. ¿Quién es nuestra madre? Es la Iglesia, la cual nos ha engendrado de sus entrañas por el Espíritu Santo y nos dará a luz cuando seamos presentados en la luz eterna. ¿No veis por ventura que, como un miembro se compadece de otro, así también nosotros debemos compadecernos los unos de los otros? Todos somos miembros de un cuerpo, nos alimentamos de un manjar, somos producidos por las mismas entrañas, tendemos a la misma herencia, y, cuantos más seremos, nuestra herencia se acrecentará y no se disminuirá. Somos un cuerpo, debemos afectarnos o mostrarnos mutuamente sentimientos piadosos. Ven al padre; el padre te recibirá, o la madre: si asiste la santa madre Iglesia, aun los pecadores infames y vergonzosos serán obligados a volver. Debemos, por tanto, compadecernos los unos de los otros.

14. En designación de esto se escribe en el Salmo: *¡Oh cuán buena y cuán dulce cosa es vivir los hermanos en mutua unión! Es como el perfume, que, derramado en la cabeza, va destilando por la respetable barba de Aarón.* Un Padre tenemos, un sacrificio, un Sacramento y un premio. Dice: *Como el perfume derramado en la cabeza,* etc. Primero está el perfume de la piedad en la cabeza, luego desciende a todos los demás que se allegan a la cabeza. Primero debe estar la piedad en los prelados y en los mayores, y luego en la plebe; por eso dice *que desciende hasta la orla de su vestidura.* De este aceite o bálsamo de la piedad se dice en el libro cuarto de los Reyes que cierta mujer vino donde Eliseo y le dijo que sus acreedores querían llevarse a sus hijos; y dijo: *Mi marido era temeroso de Dios.* Y díjola Eliseo que trajese todas las vasijas de sus vecinos y que echara en cada una de las vasijas un poco de aquel aceite, hasta llenarlas todas. ¿Para qué la mandó traer las vasijas de los vecinos? ¿Acaso no pudo multiplicar el aceite y llenar la tinaja, sin que trabajase tanto la mujer? Digo que esta mujer es tipo de la Iglesia; Eliseo, tipo de Cristo. Cuando la Iglesia es pobrecilla en méritos y es necesario que dé el interés, ¿cómo lo dará? Es preciso que llene las vasijas de los vecinos. ¿Quieres que la piedad de la madre Iglesia descienda a ti? Llena las vasijas de los vecinos. Este aceite de la piedad debe hallarse en todos. Por donde en el Cantar de los Cantares: *Bálsamo derramado es tu nombre.*

15. Specialiter debet esse in cordibus pontificum. Unde pontifices unguntur in capite, et ipsi iniuncti postea omnes de plebe debent purificare. Dicitur in libro Machabeorum [36]: *Cum sancta civitas in pace habitaretur, et leges optime custodirent propter Oniae pietatem et animos odio habentes malum; fiebat, ut locum reges et pontifices in reverentia ducerent et multis muneribus illustrarent.* Postea Menelaus et sui intraverunt templum, et Antiochus contaminavit templum. Credo, quod impedimentum fuit, quod Spiritus sanctus non fuit in plebe, quia impedimentum fuit in pastore. — Beatus Gregorius fuit nobilis et dives; septem monasteria fundavit et ditavit et in septimo in urbe romana factus est monachus [37], postea cardinalis et Papa tandem. Consuevit beatus Gregorius, cum fuit Papa, habere pauperes duodecim, qui comedebant ante ipsum. Quadam die fuit cum illis duodecim unus, qui aliquando apparuit iuvenis, aliquando venerandae canitiei. Post prandium surrexit beatus Gregorius et duxit illum in cameram suam et quaesivit, quis esset. Qui respondit: Ego naufragus ille sum, cui tu fecisti misericordiam circa portum maris. Dixi, quod navis mea erat periclitata, et petii a te eleemosynam, unde possem sustentari. Fecisti mihi dari quinquaginta aureos, postea omnes scutellas argenteas, quae fuerunt in domo tua; et tunc scivi, quod Deus aeternus disposuit te ad istum honorem, et dispensative ad istam dignitatem devenisti, ut posses multum dare pro Deo. Et dixit beatus Gregorius: Quis es tu? Respondit ille: Ego sum angelus eius. Et territus est beatus Gregorius, quia vidit angelum; et sic consolatus est, quia opera pietatis tantum placent Deo. Martinus et Nicolaus quia viri misericordes fuerunt, ideo ex ipsorum tumba manat oleum [38]. — Patet modo de exercitio pietatis et de eius originali influentia.

16. Sed quae est utilitas doni pietatis? Dicit [39]: *Pietas ad omnia valet, promissionem habens vitae, quae nunc est, et futurae.* Non scio plus addere. Habes bona temporalia? Ad illa valet pietas; et similiter ad bona spiritualia. Qui lubricum carnis passi sunt, liberati sunt quandoque per donum pietatis, et postea misericordiam consecuti sunt. *Pietas*

[36] Lib. II, 3, 1 et 2.—De Menelao vide ibid. 4, 23 ss. De contaminato templo, 6, 2 ss., et 10, 3.

[37] Cf. *S. Gregorii vita* a Ioanne diacono scripta, lib. I, n. 5 et 6. Ibid., n. 10, et II, n. 23, narratur, quod duodecim pauperibus invitatis, tertium decimum, angelum sibi divinitus deputatum, recognoverit.

[38] Surius *(Histor. seu vitae sanctorum)* in vita S. Nicolai (6 Dec.), § 20: «Ex purissimis autem illis et redolentibus membris per anteacta saecula in hunc usque diem nectareus distillat liquor, certissima spiritualium ac corporalium aegritudinum medicina». De Martino cf. Gregor. Turon., III *De miraculis S. Mart.*, c. 24.

[39] Epist. I Tim. 4, 8. Cf. supra, nota 1.

15. De manera especial debe hallarse en los corazones de los pontífices. Por eso los pontífices son ungidos en la cabeza, y, ungidos ellos, deben purificar a todos los de la plebe. Se dice en el libro de los Macabeos: *En el tiempo que la ciudad santa gozaba de una plena paz, y que las leyes se observaban muy exactamente por la piedad del pontífice Onías, y el odio que tenían a la maldad, nacía de esto que aun los mismos reyes y pontífices honraban sumamente a aquel lugar, y enriquecían el templo con grandes dones.* Después Menelao y los suyos entraron en el templo, y Antíoco lo contaminó y profanó. Creo que el impedimento fué que el Espíritu Santo no estuvo en la plebe, porque el impedimento estuvo en el pastor. — El bienaventurado Gregorio fué noble y rico; fundó y dotó siete monasterios, y en el séptimo, en Roma, se hizo monje, después fué cardenal y, por fin, papa. Cuando fué papa, acostumbraba el bienaventurado Gregorio tener doce pobres, que comían delante de él. Cierto día fué con aquellos doce uno que unas veces aparecía joven y otras de venerable canicie. Después de la comida levantóse el bienaventurado Gregorio y lo llevó a su cámara y le preguntó quién era. El cual respondió: Yo soy aquel náufrago a quien tú hiciste misericordia en el puerto del mar. Te dije que mi nave había naufragado y te pedí una limosna con que poder sustentarme. Hiciste que se me dieran cincuenta monedas de oro, y luego todas las escudillas de plata que había en tu casa; y entonces supe que Dios eterno te dispuso para este honor, y llegaste a esta dignidad a manera de administrador, para que pudieras dar mucho por Dios. Y dijo el bienaventurado Gregorio: ¿Quién eres tú? Respondió aquél: Yo soy su ángel. Y se aterró el bienaventurado Gregorio porque vió al ángel; y así se consoló, porque las obras de piedad agradan tanto a Dios. San Martín y San Nicolás fueron varones misericordiosos; por eso de su tumba mana bálsamo. — Queda ahora manifiesto el ejercicio de la piedad y su influencia original.

16. Mas ¿cuál es la utilidad del don de piedad? Dice: *La piedad sirve para todo, como que trae consigo la promesa de la vida presente y de la futura.* No sé añadir más. ¿Tienes bienes temporales? Para ellos sirve la piedad, e igualmente para los bienes espirituales. Los que han sufrido los peligros de la carne han sido librados a veces por el don de piedad, y luego han conseguido misericordia. Pues

enim *valet ad omnia:* valet ad vera cognoscenda, ad omnia mala declinanda et ad omnia bona consequenda.

17. Primo, dico, valet pietas ad vera cognoscenda, scilicet salutaria; unde in Ecclesiastico [40]: *Omnia fecit Dominus et pie agentibus dedit sapientiam.* Dat Deus dona sua super quamlibet creaturam; sed notitiam veritatis non dat nisi pie agentibus. Quomodo posset attingere originata qui non attingit originem veritatis? Quomodo originem sciret veritatis qui adversatur origini veritatis? Dicit Apostolus ad Timotheum [41]: *Si quis aliter docet et non acquiescit sanis sermonibus Domini nostri Iesu Christi, et ei quae secundum pietatem est doctrinae, superbus est et nihil sciens et languens circa quaestiones et pugnas verborum.* Oportet, quod homo assentiat doctrinae, quae est secundum pietatem. Dicitur in Daniele [42]: *Porro impie agent impii;* claudetur revelatio impiis. Si vultis esse veri scholares, oportet, vos habere pietatem.

18. Secundo valet pietas ad omnia mala declinanda. Unde beatus Petrus [43]: *Novit Dominus pios de tentatione eripere, impios autem cruciandos in diem iudicii reservare.* Impii sunt qui non recognoscunt pietatem divinam. Impius autem, *cum in profundum peccatorum venerit, contemnit.* Impius est qui propriam impietatem defendit, scilicet peccatum. De talibus dicit Psalmus [44]: *Sepulcrum patens est guttur eorum, linguis suis dolose agebant; iudica illos Deus. Decidant a cogitationibus suis; secundum multitudinem impietatum eorum expelle eos, quoniam irritaverunt te, Domine.* Vis liberari a malo? Audi David, qui dicit: *Dixi: Confitebor adversum me iniustitiam meam Domino, et tu remisisti impietatem peccati mei.* Lauda Deum et irascaris contra peccatum et noli defendere peccatum, quia defendere peccatum est duplex peccatum. Notabile est quod dicit Psalmus [45]: *Beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum,* peccato consentiendo; *et in via peccatorum non stetit,* in peccato permanendo; *et in cathedra pestilentiae non sedit,* peccatum suum defendendo.

19. Tertia utilitas doni pietatis est, quod facit consequi omne bonum. Unde dicitur in libro Machabaeorum [46], quod considerabat Iudas, *quod hi qui cum pietate dormitionem acceperant, optimam reportabant gratiam,* quam nobis praestare dignetur qui cum Patre etc.

---

[40] Cap. 43, 37. [41] Epist. I, 6, 3 et 4.
[42] Cap. 12, 9 s. : *Vade Daniel, quia clausi sunt signatique sermones usque ad praefinitum tempus... et impie agent impii, neque intelligent omnes impii; porro docti intelligent.*
[43] Epist. II, 2, 9.—Seq. locus est Prov. 18, 3.
[44] Psalm. 5, 11.—Seq. locus est Ps. 31, 5. [45] Psalm. 1, 1.
[46] Lib. II, 12, 45. Pro *reportabant* Vulgata *haberent repositam.*

la piedad sirve para todo: sirve para conocer las cosas verdaderas, para evitar todos los males y para conseguir todos los bienes.

17. En primer lugar, digo, sirve la piedad para conocer las cosas verdaderas, esto es, saludables; por donde el Eclesiástico: *Todo lo hizo el Señor; y a los que viven piadosamente les da sabiduría.* Da Dios sus dones a cualquiera criatura, pero el conocimiento de la verdad no lo da sino a los que obran piadosamente. ¿Cómo podría alcanzar las cosas originadas el que no alcanza el origen de la verdad? ¿Cómo podría saber el origen de la verdad quien se opone al origen de la verdad? Dice el Apóstol a Timoteo: *Si alguno enseña de otra manera, y no abraza las saludables palabras de nuestro Señor Jesucristo y la doctrina que es conforme a la piedad, es un soberbio, que nada sabe, sino que antes bien enloquece sobre cuestiones y disputas de palabras.* Es necesario que el hombre asienta a la doctrina que es conforme a la piedad. Se dice en Daniel: *Los impíos obrarán impíamente;* se cerrará la revelación a los impíos. Si queréis ser verdaderos escolares, es necesario que tengáis la piedad.

18. En segundo lugar, sirve la piedad para evitar todos los males. El bienaventurado Pedro dice: *Bien sabe el Señor librar de la tentación a los piadosos, reservando los impíos para los tormentos en el día del juicio.* Impíos son los que no reconocen la piedad divina. Pues *de nada hace caso el impío cuando ha caído en el abismo de los pecados.* Impío es quien defiende su propia impiedad, esto es, su pecado. De los tales dice el Salmo: *Su garganta es un sepulcro abierto; con sus lenguas urden engaños. Júzgalos, Dios mío. Frústrense sus designios, arrójalos fuera, como lo merecen sus muchas impiedades, puesto que, ¡oh Señor!, te han irritado.* ¿Quieres ser librado del mal? Escucha a David, que dice: *Confesaré, dije yo, contra mí mismo al Señor la injusticia mía; y tú perdonaste la impiedad de mi pecado.* Alaba a Dios y enójate contra el pecado y no quieras defender el pecado, porque defender el pecado es doble pecado. Es notable lo que dice el Salmo: *Dichoso aquel varón que no se deja llevar de los consejos de los impíos,* consintiendo en el pecado; *ni se detiene en el camino de los pecadores,* permaneciendo en el pecado; *ni se asienta en la cátedra pestilencial,* defendiendo su pecado.

19. La tercera utilidad del don de piedad es que hace conseguir todo bien. Por eso se dice en el libro de los Macabeos que Judas consideraba *que a los que habían muerto en una vida piadosa les estaba reservada una grande gracia,* la cual se digne concedernos el que con el Padre, etc.

COLLATIO IV

DE DONO SCIENTIAE

SUMMARIUM.—*Introductio, 1.—Expositio textus. Duo antecedentia donum scientiae, et duo consequentia, 2.—Quatuor sunt claritates sive scientiae, quae omnes sunt dona Dei; earum definitiones, 3-5.*—PARS I: DE SCIENTIA PHILOSOPHICA. *Ipsa est veritatis scrutabilis notitia certa. Triplex eius divisio principalis comprobatur, 6.—Salomon has tres habuit, 7-11.—Eaedem scientiae facile eclipsantur; requiritur igitur ulterius lumen, 12.* PARS II: DE SCIENTIA THEOLOGICA. *Ipsa est veritatis credibilis notitia pia; fundatur super articulos fidei; Scriptura comparatur aquis maris ob triplicem rationem, 13.—Primo, propter profunditatem mysteriorum, 14.—Secundo, propter multiplicitatem sensuum, 15.—Tertio, propter stabilitionem Ecclesiarum, 16.—Deficiente scientia fidei, commovetur Ecclesia; haec scientia est necessaria pontificibus; requiritur insuper operis impletio, aliter est damnosa; ideo necessaria est ulterior scientia, 17-18.*—PARS III: DE SCIENTIA GRATUITA. *Ipsa est veritatis credibilis et diligibilis notitia sancta. Dicitur scientia sanctorum ob triplicem rationem, 19.—Primo, quia a Spiritu sancto datur, 20.—Secundo, quia nihil vitiositatis habet, 21.—Tertio, quia aemulationem sanctitatis habet; exhortatio, 22.—Scientia gratuita docet scire et verum modum sciendi, 23.—Iungenda est caritas scientiae, 24.—Scientia gloriosa, 25.*

1. ***Deus, qui dixit de tenebris lucem splendescere, ipse illuxit in cordibus nostris ad illuminationem scientiae claritatis Dei in facie Christi Iesu*** [1]. — ***Qui corripit gentes non arguet, qui docet homines scientiam?*** Psalmus David, dicit, quod magnus doctor scientiarum Deus est. Scitis, si aliquis habet haurire aquam, libentius haurit eam ab originali suo principio quam a rivulo. Ideo, si Dominus est doctor magnus et donator doni, de quo intendimus loqui; oportet, quod recurramus ad fontem illum ad illuminationem consequendam. Sic fecit Psalmista, sic fecit Salomon et factus est clericus [2] magnus. In principio oportet quod elevemus animas nostras et rogemus largitorem donorum, quia non petimus temporalia, sed utilitatem et salutem animae nostrae;

---

[1] Epist. II Cor. 4, 6.—Seq. locus est Ps. 93, 10.—De hoc dono cf. III *Sent.*, d. 35, q. 2.

[2] Du Cange, *Glossarium* etc., notat, quod nomine clericorum intelligantur viri litterati ac docti, vel etiam scholares.

COLACION IV

DEL DON DE CIENCIA

SUMARIO.—*Introducción, 1.—Exposición del texto. Dos antecedentes del don de ciencia y dos consiguientes, 2.—Cuatro son las claridades o ciencias, todas las cuales son dones de Dios; sus definiciones, 3-5.*—PARTE I: DE LA CIENCIA FILOSÓFICA. *Es el conocimiento cierto de la verdad escudriñable. Se comprueba su triple división principal, 6.—Salomón tuvo estas tres, 7-11. Estas ciencias se eclipsan fácilmente; se requiere, por tanto, una luz ulterior, 12.*—PARTE II: DE LA CIENCIA TEOLÓGICA. *Es el conocimiento piadoso de la verdad creíble; se funda sobre los artículos de la fe; se compara la Escritura a las aguas del mar por tres razones, 13.—Primero, por la profundidad de los misterios, 14.—Segundo, por la multiplicidad de los sentidos, 15.—Tercero, por la estabilidad de las Iglesias, 16.—Faltando la ciencia de la fe, se conmueve la Iglesia; esta ciencia es necesaria a los pontífices; se requiere, además, el cumplimiento de la obra; de otro modo es dañosa; por eso es necesaria una ciencia ulterior, 17-18.*—PARTE III: DE LA CIENCIA GRATUITA. *Es el conocimiento santo de la verdad creíble y amable. Se dice ciencia de los santos por tres razones, 19.—Primero, porque se da por el Espíritu Santo, 20.—Segundo, porque no tiene nada de viciosidad, 21.—Tercero, porque tiene emulación de santidad; exhortación, 22.—La ciencia gratuita enseña a saber, y el verdadero modo de saber, 23.—Se ha de juntar la caridad a la ciencia, 24.—La ciencia gloriosa, 25.*

1. ***Dios, que dijo que la luz saliese de en medio de las tinieblas, él mismo ha hecho brillar su claridad en nuestros corazones, a fin de que nosotros podamos iluminar por medio del conocimiento de la gloria de Dios, según que ella resplandece en Jesucristo.*** — ***¿No os ha de llamar a juicio el que castiga a todas las naciones?*** El Salmo de David dice que el gran doctor de las ciencias es Dios. Sabéis que, si alguno quiere sacar agua, de mejor gana la saca de su original principio o manantial que no del arroyuelo. Por eso, si el Señor es el gran doctor y dador del don, del que intentamos hablar, es preciso que recurramos a aquella fuente para conseguir la iluminación. Así lo hizo el Salmista, así lo hizo Salomón y vino a ser gran clérigo o docto. Al comienzo conviene que levantemos nuestras almas y roguemos al dador de los dones, porque no pedimos cosas temporales, sino la salud y utilidad de nuestra alma; y esto

et hoc placet Deo, sicut fecit Salomon, qui petiit sapientiam a Domino [3]. Rogemus ergo Dominum ut ipse aperiat oculos mentis nostrae et det mihi lumen scientiale, ut possim aliquid loqui de dono scientiae, quod sit ad honorem Dei, etc.

2. *Deus, qui dixit de tenebris lucem splendescere* etc. Verbum istud scriptum est in secunda Epistola ad Corinthios, in quo apostolus Paulus, doctor magnus, explicat ipsius scientiae donum; et explicat ipsum donum quantum ad antecedentia et subsequentia. Donum scientiae duo antecedunt: unum est sicut lumen innatum, et aliud est sicut lumen infusum. Lumen innatum est lumen naturalis iudicatorii sive rationis; lumen superinfusum est lumen fidei. Quantum ad primum dicit: *Deus, qui dixit lucem splendescere,* id est lumen naturalis iudicatorii impressit creaturae rationali, id est non solum intellectum possibilem, sed etiam intellectum agentem [4]. Quantum ad lumen fidei superinfusum dicit: *Illuxit in cordibus nostris* etc.; scilicet per infusionem lucis fidei. Deus naturam rationalem condidit et superaddidit gratiam. Duo igitur sunt antecedentia.—Consequentia etiam sunt duo, scilicet clara notitia Creatoris, et revelata notitia Salvatoris [5]. Quantum ad antecedentia dicit: *Deus, qui dixit* etc.; quantum ad consequentia dicit: *Ad illuminationem scientiae claritatis Dei,* ubi tangitur clara notitia Creatoris; *in facie Christi Iesu,* ubi tangitur revelata notitia Salvatoris. — Dat Apostolus intelligere, quod anima multiformem habet claritatem et ab una transcendit in alteram. Unde Apostolus ad Corinthios [6]: *Nos vero omnes, revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tanquam a Domini Spiritu.* Claritas animae est scientia, econtra tenebra animae est ignorantia. Dicit: *Transformamur a claritate in claritatem.*

3. Hic notandum est, quod est claritas scientiae philosophicae, scientiae theologicae, scientiae gratuitae, et claritas scientiae gloriosae. Claritas scientiae philosophicae est magna secundum opinionem hominum mundialium, parva tamen est in comparatione ad claritatem scientiae christianae. Claritas vero scientiae theologicae parva videtur secundum opinionem mundialium, sed secundum veritatem magna est. Claritas scientiae gratuitae est maior, sed cla-

[3] Cf. III Reg. 3, 7 ss.
[4] Cf. II *Sent.*, d. 24, p. 1, a. 9, q. 4 in corp. (2 opinio); cf. etiam *In Hexaëm.*, coll 7, n. 2.
[5] Locum hunc in codd. corruptum emendavimus, adhibita editione Bonelli.
[6] Epist. II, 3, 18.

agrada al Señor, como lo hizo Salomón, el cual pidió a Dios la sabiduría. Roguemos, pues, al Señor que él mismo abra los ojos de nuestra alma y me dé a mí la luz esciencial, para que pueda decir del don de ciencia algo que sea para el honor de Dios, etc.

2. *Dios, que dijo que la luz saliese de en medio de las tinieblas,* etc. Estas palabras están escritas en la Epístola segunda a los Corintios, en las cuales el apóstol San Pablo, gran doctor, explica el don de la misma ciencia; y explica el mismo don en cuanto a lo que le antecede y a lo que le sigue. Dos cosas anteceden al don de ciencia: la una es como luz innata, y la otra como luz infusa. La luz innata es la luz del discernimiento natural o de la razón; la luz sobreinfusa es la luz de la fe. En cuanto a la primera, dice: *Dios, que dijo que la luz saliese,* esto es, imprimió la luz del discernimiento natural a la criatura racional, es decir, no sólo el entendimiento posible, sino también el entendimiento agente. En cuanto a la luz sobreinfusa de la fe, dice: *Hizo brillar en nuestros corazones,* etc.; a saber: por la infusión de la luz de la fe. Dios creó la naturaleza racional y sobreañadió la gracia. Dos son, pues, las cosas que anteceden. — Las que siguen son también dos, a saber: la clara noticia del Creador, la revelada o descubierta noticia del Salvador. En cuanto a las antecedentes, dice: *Dios, que dijo,* etc.; en cuanto a las consiguientes, dice: *A fin de que nosotros podamos iluminar por medio del conocimiento de la gloria de Dios,* donde se toca la clara noticia del Creador; *según que ella resplandece en Jesucristo,* donde se toca la revelada o descubierta noticia del Salvador. — El Apóstol da a entender que el alma tiene multiforme claridad y de la una pasa subiendo a la otra. Por eso el Apóstol a los Corintios: *Y así es que todos nosotros, contemplando a cara descubierta, como en un espejo, la gloria del Señor, somos transformados en la misma imagen de claridad en claridad, como por el Espíritu del Señor.* La claridad del alma es la ciencia; por el contrario, la obscuridad del alma es la ignorancia. Dice: *somos transformados de claridad en claridad.*

3. Se ha de notar aquí que hay la claridad de la ciencia filosófica, de la ciencia teológica, de la ciencia gratuita y de la ciencia gloriosa. La claridad de la ciencia filosófica es grande según la opinión de los hombres mundanos, mas es pequeña en comparación de la claridad de la ciencia cristiana. La claridad, en cambio, de la ciencia teológica parece pequeña según la opinión de los hombres mundanos, pero es grande según la verdad. La claridad de la ciencia gratuita es mayor, pero la claridad de la ciencia gloriosa es

ritas scientiae gloriosae est maxima; ibi est status. Psalmus[7]: *Mirabilis facta est scientia tua ex me, confortata est, et non potero ad eam,* scilicet in hac vita.

4. Omnes istae scientiae et claritates earum divinitus dantur, quamquam semper in donatione ipsarum sit maius donum. Verum est, quod scientia philosophica et theologica est donum Dei; proprie vero est donum Dei scientia gratuita; scientia vero gloriosa non tantum est donum, sed etiam praemium. In Cantico autem Annae dicitur in libro Regum[8]: *Recedant vetera de ore vestro, quia Deus scientiarum Dominus est, et ipsi praeparantur cogitationes;* non stultae cogitationes, quae dissipantur per vias errorum, sed bonae cogitationes praeparantur Domino per vias veritatis. Iob: *Nunquid nosti semitas nubium, semitas magnas et perfectas scientias?* Dicit semitas magnas, id est scientiam philosophicam et theologicam, quae dicuntur magnae semitae, quia multas scientias comprehendunt; semitas perfectas dicit quantum ad scientiam gratuitam et gloriosam. Semitae nubium sunt virorum perfectorum scientiae, quia, sicut nubes abstrahuntur virtute caloris in altum, ita viri perfecti in abstractione mentis sublimantur. — De istis quatuor scientiis volumus dicere, ut ad tertiam possimus pervenire, de qua loquimur hic.

5. Scientia philosophica nihil aliud est quam veritatis ut scrutabilis notitia certa. Scientia theologica est veritatis ut credibilis notitia pia. Scientia gratuita est veritatis ut diligibilis notitia sancta. Scientia gloriosa est veritatis ut desiderabilis notitia sempiterna.

6. Primo incipiamus a scientia philosophica. Dico, quod scientia philosophica est veritatis ut scrutabilis notitia certa[9]. De hac scientia dicitur in Proverbiis: *Ecce, descripsi eam tripliciter in cogitationibus et scientia, ut ostenderem tibi firmitatem et eloquia veritatis.* Potest illud verbum esse Salomonis et verbum Dei. Dico, quod potest esse verbum Dei. Ipse enim describit scientiam philosophicam tripliciter, id est secundum triplicem rationem describit eam, ut naturalem, ut rationalem, et ut moralem, scilicet in quantum est "causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi"[10]. In quantum est causa essendi, designat scientiam naturalem; in quantum est ratio intelligendi, significat scientiam rationalem; in quantum est ordo vivendi, describit scientiam moralem.

[7] Psalm. 138, 6.
[8] Lib. I, 2, 3.—Seq. locus est Iob 37, 16.
[9] Cf. opusculum *De reductione artium ad theol.*, n. 4, et *In Hexaëm.*, coll. 4, n. 1 ss.—Seq. locus est Prov. 22, 20 et 21.
[10] Est sententia Platonis ab Augustino allata VIII *De civ. Dei*, c. 4.

máxima; allí está el término. El Salmo: *Admirable se ha mostrado tu sabiduría en mí: se ha remontado tanto, que es superior a mi alcance,* esto es, en esta vida.

4. Todas estas ciencias y sus claridades son dadas por Dios, aunque siempre en las donaciones de las mismas hay mayor don. Verdad es que la ciencia filosófica y teológica es un don de Dios; pero propiamente don de Dios es la ciencia gratuita; y la ciencia gloriosa no sólo es don, sino también premio. En el Cántico de Ana se dice en el libro de los Reyes: *No uséis ya de aquel vuestro antiguo lenguaje: porque Dios, que todo lo sabe, El solo es el Señor, y El lleva a efecto sus designios;* no los designios insensatos, que se disipan por los caminos de los errores, sino los buenos designios lleva a efecto el Señor por los caminos de la verdad. Job: *¿Has tú averiguado los caminos de esas nubes y esos grandes y perfectos caminos de la ciencia?* Dice caminos grandes, esto es, la ciencia filosófica y teológica, las cuales se dicen grandes caminos porque comprenden muchas ciencias; dice caminos perfectos en cuanto a la ciencia gratuita y gloriosa. Los caminos de las nubes son las ciencias de los varones perfectos, porque, así como las nubes se abstraen o levantan a lo alto en virtud del calor, así los varones perfectos se subliman y levantan en la abstracción de la mente. — De estas cuatro ciencias queremos hablar, a fin de que podamos llegar a la tercera, de la cual hablamos aquí.

5. La ciencia filosófica no es otra cosa que el conocimiento cierto de la verdad como escudriñable. La ciencia teológica es el conocimiento piadoso de la verdad como creíble. La ciencia gratuita es el conocimiento santo de la verdad como amable. La ciencia gloriosa es el conocimiento sempiterno de la verdad como deseable.

6. Comencemos primero por la ciencia filosófica. Digo que la ciencia filosófica es el conocimiento cierto de la verdad como escudriñable. De esta ciencia se dice en los Proverbios: *Ya ves que de tres maneras te dejo expuesta mi doctrina, con muchas reflexiones y sentencias, para hacerte conocer su certidumbre y las razones verdaderas.* Puede aquella palabra ser de Salomón y ser palabra de Dios. Digo que puede ser palabra de Dios. Pues él mismo describe la ciencia filosófica de tres maneras, esto es, la describe según triple razón: como natural, como racional y como moral, o sea, en cuanto es "causa de ser, razón de entender y orden de vivir". En cuanto es causa de ser, designa la ciencia natural; en cuanto es razón de entender, significa la ciencia racional; en cuanto es orden de vivir, describe la ciencia moral.

7. Nec tantum est verbum illud Dei, immo est etiam Salomonis, *qui disputavit a cedro Libani usque ad hyssopum*[11]. Ipse dicit: *Ecce, descripsi eam tibi tripliciter, ut ostenderem tibi firmitatem*, id est solidam et firmam veritatem, *et eloquia veritatis;* ipse describit eam tripliciter, scilicet in quantum est veritas rerum, veritas sermonum et veritas morum, secundum quod est indivisio entis ab esse, et indivisio entis ad esse, et entis a fine. Veritas rerum est indivisio entis ab esse; veritas sermonum est indivisio entis ad esse; veritas morum est indivisio entis a fine[12]. — Veritas morum est rectitudo, secundum quam homo bene vivit intus et extra secundum dictamen iuris quia ius est regula rectitudinis; veritas sermonum est adaequatio vocis et intellectus; veritas rerum est "adaequatio intellectus et rei"[13]. Et quia scientia philosophica eloquia veritatis docet; et triplex est veritas: ideo dicit, quod descripsit eam tripliciter.

8. Non creditis, quod Salomon istam triplicem notitiam acquisierit? — De scientia sermocinandi dicit, quod eam habuit. Unde in libro Sapientiae[14] dicit: *Da mihi, Domine, sedium tuarum assistricem sapientiam, ut dignus sim sedium patris mei.* Ibi scriptum est: *Mihi autem dedit Deus dicere ex sententia et praesumere digna horum quae mihi dantur. In manu eius sumus nos et sermones nostri.* Impossibile est, quod sapientia fiat doctrina nisi per sermonem. Sermo autem non est sufficiens ad docendum, nisi sit sententiosus. Et non loquitur homo sententiose, nisi sit sermo eius discursivus, inquisitivus et persuasivus, scilicet quod habeat sermonem potentem ad loquendum omne illud, quod potest aprehendi vel nosci, vel ad quod affectus potest inclinari. Congrue autem exprimit quod dicit per grammaticam, rationabiliter investigat per scientiam logicam et efficaciter persuadet per rhetoricam. Ista est igitur pars philosophiae, scilicet scientia sermocinalis, quae triplex est, ut patet[15], quam adeptus est Salomon.

9. Alteram partem philosophiae, scilicet quae est in veritate rerum, dicit se Salomon adeptum esse. Unde dicit in libro Sapientiae[16]: *Mihi dedit Deus eorum quae sunt*

[11] Lib. III Reg. 4, 33: *Et disputavit super lignis a cedro, quae est in Libano* etc.

[12] Cf. *In Hexaëm.*, coll. 4, n. 2, et IV *Sent.*, d. 14, p. 2, a. 1, q. 1: «Verum (dicit) indivisionem entis ab esse sive actu absoluto... et bonum indivisionem ab actu ut in finem relato».

[13] Cf. I *Sent.*, d. 40, a. 2, q. 1 ad 1. 2. 3.

[14] Cap. 9, 4 et 12: *Et ero dignus sedium patris mei.* Ibid. 7, 15, et 16 habetur seq. locus.

[15] Cf. *Itinerarium mentis in Deum*, c. 3, n 6: *De reductione artium ad theol.*, n. 4, et *In Hexaëm.*, coll. 4, n. 18 ss.

[16] Cap. 7, 17.—De seqq. cf. loci in nota praec. allegati.

7. Ni sólo es aquella palabra de Dios, sino que es también de Salomón, el cual *trató desde el cedro que se cría en el Líbano hasta el hisopo que brota de las paredes.* El mismo dice: *Ya ves que de tres maneras te dejo expuesta mi doctrina, para hacerte conocer su certidumbre*, esto es, sólida y firme verdad, *y las razones verdaderas;* él mismo la describe de tres maneras, esto es, en cuanto que es verdad de las cosas, verdad de las palabras y verdad de las costumbres, según que es indivisión del ente del ser e indivisión del ente al ser y del ente del fin. La verdad de las cosas es la indivisión del ente del ser; la verdad de las palabras es la indivisión del ente al ser; la verdad de las costumbres es la indivisión del ente del fin. — La verdad de las costumbres es la rectitud, conforme a la cual el hombre vive bien dentro y fuera según el dictamen del derecho, porque el derecho es la regla de la rectitud; la verdad de las palabras es la adecuación de la palabra y del entendimiento; la verdad de las cosas es "la adecuación del entendimiento y de la cosa". Y porque la ciencia filosófica enseña razones verdaderas, y la verdad es triple, por eso dice que la describió de tres maneras.

8. ¿No creéis que Salomón haya adquirido este triple conocimiento? — De la ciencia sermocinal dice que la poseyó. De donde en el libro de la Sabiduría dice: *Dame, Señor, aquella sabiduría que asiste a tu trono, para que sea digno del trono de mi padre.* Allí está escrito: *A mí me ha concedido Dios el expresar lo que siento y el tener pensamientos dignos de los dones recibidos. Estamos en sus manos nosotros y nuestros discursos.* Es imposible que la sabiduría se haga doctrina o sea enseñada sino por la palabra. Mas la palabra no es suficiente para enseñar, si no es sentenciosa. Y el hombre no habla sentenciosamente si su palabra no es discursiva, inquisitiva y persuasiva, es decir, que tenga palabra poderosa para decir todo aquello que puede ser aprehendido o conocido o a que el afecto puede inclinarse. Ahora bien, expresa congruentemente lo que dice por la gramática, investiga racionalmente por la ciencia lógica y persuade eficazmente por la retórica. Esta es, pues, una parte de la filosofía, a saber, la ciencia sermocinal, que es triple, como queda patente, la cual alcanzó Salomón.

9. La segunda parte de la filosofía, a saber, la que trata de la verdad de las cosas, dice Salomón que la alcanzó. Así dice en el libro de la Sabiduría: *A mí me dió Dios*

scientiam veram, ut sciam dispositionem orbis terrarum et virtutes elementorum. Certum est, quod notitia veritatis rerum triformis est, secundum quod sunt formae concretae, formae abstractae et formae separatae. Formas concretas considerat physicus, formas abstractas metaphysicus, et formas separatas mathematicus. Unde dicit: *Mihi Deus dedit scientiam eorum quae sunt,* id est entium principaliter, quae vere entia, quantum ad scientiam metaphysicam; *ut sciam dispositionem orbis terrarum,* quantum ad mathematicam; *et virtutes elementorum,* quantum ad naturalem philosophiam. Salomon scivit anni cursum ex dispositione stellarum, naturas animalium et virtutes radicum; omnia docuit Salomon [17].

10. De tertia parte philosophiae, scilicet de morali, dicit etiam Salomon, quod eam est adeptus. Unde in Ecclesiaste [18]: *Lustravi universa animo meo, ut scirem et considerarem et quaererem sapientiam et rationem, et ut cognoscerem impietatem stulti et errorem imprudentium.* Multa dicit se considerasse et omnia ordinasse ad mores. — Carissimi! Impietas stulti est in male sentiendo de causa causarum; error imprudentium est circa regimen vitae monasticae, vel vitae oeconomicae, vel politicae, id est circa regimen sui, vel familiae, vel civitatis. Magna prudentia requiritur ad regimen sui, maior ad regimen familiae, sed maxima circa regimen civitatis. Impossibile est, quod sol illuminet remota corpora a se et non illuminet propinqua sibi. Non potest aliquis habere ordinatam familiam, nisi ipse sit ordinatus. Si velit aliquis habere servientes castos; et ipse non erit castus, hoc non potest esse. Similiter nisi homo bene regat familiam suam, non poterit bene regere civitatem, quia *qualis princeps civitatis, tales et habitantes in ea* [19].

11. Ostendit igitur Salomon, se pervenisse ad triformem descriptionem scientiae philosophicae, scilicet ad descriptionem scientiae rationalis, moralis et naturalis et ad triformem descriptionem quarumlibet istarum.—Qui haberet descriptionem istarum scientiarum secundum veritatem, maximum speculum haberet ad cognoscendum, quia nihil est in aliqua istarum scientiarum quod non importet vestigium Trinitatis. Illud esset facile ostendere, sed longum esset [20].

12. Prima claritas, scilicet scientiae philosophicae, magna est secundum opinionem hominum mundialium; sed de

[17] Vide Sap. 7, 18 ss.
[18] Cap. 7, 26.
[19] Eccli. 10, 2: *Et qualis est rector civitatis* etc. Cf. I Tim. 3, 2 ss.
[20] Cf. *De reductione artium ad theol.*, n. 15 ss.

la verdadera ciencia de las cosas existentes, para que yo conozca la constitución del mundo y las virtudes de los elementos. Es cierto que el conocimiento de la verdad de las cosas es de tres formas, según que son formas concretas, formas abstractas y formas separadas. Las formas concretas las considera el físico; las formas abstractas, el metafísico, y las formas separadas, el matemático. Por donde dice: *A mí me dió Dios la ciencia de las cosas existentes,* esto es, de los entes principalmente, que son verdaderamente entes, en cuanto a la ciencia metafísica; *para que yo conozca la constitución y disposición del mundo,* en cuanto a la matemática; *y las virtudes de los elementos,* en cuanto a la filosofía natural. Salomón supo el curso del año por la disposición de las estrellas, las naturalezas de los animales y las virtudes de las raíces; todas estas cosas enseñó Salomón.

10. De la tercera parte de la filosofía, esto es, de la moral, dice también Salomón que la alcanzó. De donde en el Eclesiastés: *Recorrió mi espíritu todas las cosas para saber y considerar, y buscar la sabiduría y la razón; para conocer asimismo la malicia de los insensatos y el error de los imprudentes.* Muchas cosas dice que consideró y que las ordenó a las costumbres. — ¡Carísimos!, la malicia o impiedad de los insensatos está en sentir mal de la causa de las causas; el error de los imprudentes es acerca del gobierno de la vida monástica, o de la vida económica, o de la vida política, esto es, acerca del gobierno de sí mismo, o de la familia, o de la ciudad. Gran prudencia es menester para el gobierno de sí mismo, mayor para el gobierno de la familia, pero máxima para el gobierno de la ciudad. Es imposible que el sol ilumine los cuerpos remotos de sí y que no ilumine los cercanos a sí. Nadie puede tener la familia ordenada, si él mismo no es ordenado. Si alguno quiere tener sirvientes castos, y no es casto él mismo, esto no puede ser. Del mismo modo, si el hombre no gobierna bien su familia, no podrá gobernar bien la ciudad, porque *cual es el príncipe de la ciudad, tales son sus habitantes.*

11. Manifiesta, pues, Salomón que llegó él a la triforme descripción de la ciencia filosófica, es decir, a la descripción de la ciencia racional, moral y natural, y a la triforme descripción de cada una de éstas. — El que tuviera la verdadera descripción de estas ciencias tendría máximo espejo para conocer, porque nada hay en ninguna de estas ciencias que no lleve en sí la huella de la Trinidad. Sería fácil demostrar esto, pero sería largo.

12. La primera, la claridad, a saber, de la ciencia filosófica, es grande según la opinión de los hombres munda-

facili eclipsatur, nisi homo caveat sibi a capite et cauda draconis [21]. Si aliquid interponatur inter ipsum et solem iustitiae, patitur eclipsim stultitiae. Ieremias: *Stultus factus est omnis homo a scientia sua,* scilicet occasionaliter, non causaliter. Qui confidit in scientia philosophica et appretiatur, sed propter hoc et credit se esse meliorem, stultus factus est, scilicet quando per istam scientiam sine ulteriori lumine credit, se apprehendere Creatorem; sicut si homo per candelas vellit videre caelum vel corpus solare. — Certum est, quod rationalis philosophia in rhetorica consummatur; cum sit triplex genus deliberativum, scilicet quando deliberat de utilitate, de securitate et de honestate, et eius opposito, scilicet de damno, de periculo et de peccato sive de inhonestate [22]. Non potest homo scire, quid utile, quid damnosum, nisi ex additione ultra istam scientiam. Dicitur in Evangelio [23]: *Quid prodest homini si mundum universum lucretur animae vero suae detrimentum patiatur?* Quid valet, quod homo multa sciat, si vera honestas animae relinquatur? — Certum est etiam, quod secundum scientiam moralem non potest homo scire, quid utile, quid damnosum, nisi ex additione ultra scientiam moralem, secundum quod scientia moralis est ritus colendi, norma vivendi et censura iudicandi [24]. Quis potest scire ritum colendi per philosophiam naturalem? — Esto, quod homo habeat scientiam naturalem et metaphysicam, quae se extendit ad substantiam summas, et ibi deveniat homo, ut ibi quiescat; hoc est impossibile, quin cadat in errorem, nisi sit adiutus lumine fidei, scilicet ut credat homo Deum trinum et unum, potentissimum et optimum secundum ultimam influentiam bonitatis. Si aliter credas insanis circa Deum; quod proprium est Dei attribuis alteri, blasphemas et idololatra es, sicut si homo simplicitatem Dei vel huiusmodi attribuat alteri. — Igitur ista scientia praecipitavit et obscuravit philosophos, quia non habuerunt lumen fidei. Unde Apostolus [25]: *Qui cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt; sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum; dicentes se sapientes stulti facti sunt.* Et in libro Sapientiae: *Si enim tantum potuerunt scire, ut possent aestimare saeculum, quomodo huius Dominum non facilius invenerunt?* — Philosophica scientia via est ad alias scientias; sed qui ibi vult stare cadit in tenebras.

---

[21] Vide *In Hexaëm.*, coll. 22, n. 41 et 42.—Seq. locus est Ier. 10, 14.
[22] Cf. *In Hexaëm.*, coll. 4, n. 23.
[23] Matth. 16, 20.
[24] Cf. *In Hexaëm.*, coll. 5, n. 14 ss., et coll. 7, n. 5 ss.
[25] Rom. 1, 21 et 22.—Seq. locus est Sap. 13, 9.

nos; mas fácilmente se eclipsa si el hombre no se guarda de la cabeza y de la cola del dragón. Si entre él y el sol de justicia se interpone alguna cosa, sufre el eclipse de la necedad. Jeremías: *Necio se hizo todo hombre con su ciencia,* esto es, ocasionalmente, no causalmente. El que confía en la ciencia filosófica y se estima por esta razón y cree ser mejor, necio se hizo; es decir, cuando por esta ciencia, sin luz ulterior, cree que aprehende al Creador: como si el hombre quisiera ver el cielo o el cuerpo solar con candelas. Es cierto que la filosofía racional se consuma en la retórica; como sea triple el género deliberativo, a saber, cuando el hombre delibera acerca de la utilidad, de la seguridad y de la bondad, y acerca de sus opuestos, esto es, del daño, del peligro y del pecado o de la inhonestidad. No puede el hombre saber qué sea útil y qué sea dañoso, sino por adición ulterior a esta ciencia. Dícese en el Evangelio: *¿De qué le sirve al hombre el ganar todo el mundo si pierde su alma?* ¿Qué vale que el hombre sepa muchas cosas, si se abandona la verdadera honestidad o bondad del alma? — Cierto es también que con la ciencia moral no puede el hombre saber qué sea útil, qué dañoso, sino por adición ulterior a la ciencia moral, en cuanto que la ciencia moral es el rito de dar culto a Dios, la norma de vivir y la censura de juzgar. ¿Quién puede saber el rito de dar culto a Dios por la filosofía natural? — Demos que el hombre posea la ciencia natural y la metafísica, la cual se extiende a las substancias sumas, y llegue allí el hombre para allí descansar; esto es imposible sin que caiga en error, a menos que sea ayudado por la luz de la fe, esto es, que crea el hombre en Dios trino y uno, potentísimo y óptimo según la última influencia de la bondad. Si otra cosa crees, deliras y disparatas acerca de Dios; lo que es propio de Dios atribuyes a otro, blasfemas y eres idólatra, como si, por ejemplo, atribuyera el hombre a otro la simplicidad de Dios o cosas de este género. — Así, pues, esta ciencia precipitó y obscureció a los filósofos, porque no tuvieron la luz de la fe. De donde el Apóstol: *Habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, sino que devanearon en sus discursos, y quedó su insensato corazón lleno de tinieblas; y mientras que se jactaban de sabios, pararon en ser unos necios.* Y en el libro de la Sabiduría: *Porque si pudieron llegar por su sabiduría a formar idea de las cosas del mundo, ¿cómo no echaron de ver más fácilmente al Señor del mundo?* — La ciencia filosófica es camino para otras ciencias; mas el que quiere quedarse en ella cae en tinieblas.

13. Ultra scientiam philosophicam dedit nobis Deus scientiam theologicam, quae est veritatis credibilis notitia pia: quia lux aeterna, scilicet Deus, est lux inaccessibilis nobis [26], quamdiu sumus mortales et habemus oculos vespertilionis. Unde Augustinus: "Acies mentis invalida in tam excellenti lumine non figitur, nisi per iustitiam fidei emundetur". Ideo super fidem fundata est scientia theologica: sicut scientiae philosophicae super prima principia sua fundantur ita scientia Scripturae fundatur super articulos fidei, qui sunt duodecim fundamenta civitatis [27]. De ista scientia dicitur in Isaia: *Non nocebunt et non occident in universo monte sancto meo;* sequitur: *quia repleta est terra scientia Domini et velut aquae maris operientes eam.* Comparatur sacra Scriptura aquae maris propter profunditatem mysteriorum, propter multiformitatem sensuum et propter stabilitionem Ecclesiarum.

14. Primo, dico, comparatur sacra Scriptura aquae maris propter profunditatem mysteriorum. Mare est profundum, nec potest homo ipsum transvadere; ita est tanta profunditas mysteriorum sacrae Scripturae, quod, quantumcumque homo sit illuminatus et quantaecumque sit industriae, non potest ad ipsarum profunditatem attingere. Unde Isaias [28]: *Erit vobis visio omnium sicut verba libri signati, quem cum dederint scienti litteras, dicent: "Lege istum", et respondebit: "Non possum; signatus est enim". Et dabitur liber nescienti litteras, diceturque ei: "Lege"; et respondebit: "Nescio litteras".* Nec sciens nec non sciens poterit legere. Quis ergo leget ipsum? Dico, quod qui cum superbia vult intrare santuarium Dei non poterit, licet sit litteratus; similiter, si illiteratus velit intrare, stultus esset. Oportet igitur, quod habeat litteraturam et spiritum.

15. Secundo comparatur sacra Scriptura aquae maris propter multiformitatem sensuum. In mari sunt diversae scaturitiones; ita in sacra Scriptura in una littera est multiplex sententia. Unde in Daniele [29]: *Tu autem, Daniel, claude sermones et signa librum usque ad tempus statutum;*

[26] Epist. I Tim. 6, 16: *Et lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest.*—De comparatione cognitionis nostrae cum oculis vespertilionis cf. Arist., II *Metaph.*, tex. 1 (I brevior, c. 1), et pro sententia August., I *De Trin.*, c. 2, n. 4.

[27] Respicitur Apoc. 21, 14. Cf. *In Hexaëm.*, coll. 8, n. 12 ss., et coll. 9, n. 8 ss.—Seqq. duo loci sunt Isai. 11, 9.

[28] Cap. 29, 11 et 12. Cf. Ambros., *Epist.* 2, n. 3, et Gregor., I *Homil. in Ezech.*, homil. 6, n. 13.

[29] Cap. 12, 4.—Sententiam Anselmi non invenimus in eius operibus explicite; cf. tamen *De conceptu virg.* etc., c. 11; Ambros., III *Hexaëm.*, c. 8, n. 34 ss., et Bonav., *In Hexaëm.*, coll. 13 et 14. Godefrid. abbas Admont., *Homil Domin.*, homil. 27, comparat Scripturam terrae varia producenti.

13. Además de la ciencia filosófica, nos dió Dios la ciencia teológica, la cual es un conocimiento piadoso de la verdad creíble; porque la luz eterna, o sea Dios, es luz inaccesible para nosotros mientras somos mortales y tenemos ojos de murciélago. Por eso dice San Agustín: "La débil punta de nuestra mente no puede fijarse en luz tan excelente, a menos que sea purificada por la justicia de la fe". Por eso la ciencia teológica está fundada sobre la fe: como las ciencias filosóficas se fundan en los primeros principios, así la ciencia de la Sagrada Escritura se funda sobre los artículos de la fe, que son los doce fundamentos de la ciudad. De esta ciencia se dice en Isaías: *No dañarán ni matarán en todo mi monte;* y sigue: *porque el conocimiento del Señor llenará la tierra, como las aguas llenan el mar.* Compárase la Sagrada Escritura al agua del mar por la profundidad de los misterios, por la multiformidad de los sentidos y por la estabilidad de las Iglesias.

14. Primero digo que se compara la Sagrada Escritura al agua del mar por la profundidad de los misterios. El mar es profundo, ni puede el hombre atravesarlo; así, tan grande es la profundidad de los misterios de la Sagrada Escritura, que, por más iluminado y por más industrioso que sea el hombre, no puede llegar a su profundidad. Por donde dice Isaías: *Las visiones de todos éstos serán para vosotros como palabras de un libro sellado, que cuando le dieren a uno que sabe leer y le digan: "Léele", responderá: "No puedo, porque está sellado". Y si le dieren a uno que no sabe leer y le dicen: "Léele", responderá: "No sé leer".* Ni el que sabe ni el que no sabe lo podrá leer. ¿Quién, pues, lo leerá? Digo que el que con soberbia quiere entrar en el santuario de Dios no podrá, aunque sea letrado; asimismo, si el iletrado quisiera entrar, sería necio. Es necesario, por tanto, que tenga letras y espíritu.

15. En segundo lugar, se compara la Sagrada Escritura al agua del mar por la multiformidad de los sentidos. En el mar hay diversos manantiales; así en la Sagrada Escritura en una letra hay muchas sentencias o sentidos. Así se dice en Daniel: *Pero tú, ¡oh Daniel!, ten guardadas estas palabras y sella el libro hasta el tiempo determinado:*

plurimi pertransibunt, et multiplex erit scientia. — Mirantur aliqui, quod in eadem Scriptura habemus tot sententias. Dicit Anselmus, quod in eadem terra possunt diversa plantari; terra per virtutem divinam varias facit pullulationes; ita per Spiritum sanctum in eadem littera sunt sententiae variae. Nec est inconveniens aequivoco multipliciter posito uti aequivoce. In theologia significant et res et voces [30]. Ideo, quando sunt plures proprietates rei, tunc per unam rem plura significantur. Quot sunt proprietates solis, tot, quando sol significat iustum, sunt proprietates iusti.

16. Tertia ratio, quare sacra Scriptura comparatur aquae maris, est propter stabilitionem Ecclesiarum. Psalmus [31]: *Super maria fundavit eam;* et alibi: *Qui fundasti terram super stabilitatem suam.* Deriserunt aliqui David, quia dixit, quod Deus fundavit terram super aquas. Terra, cum sit sicca, nisi esset humidum, quod penetrat terram, redigeretur in pulverem; et sicut corpus humanum per venas recipit humorem, ita necesse est, quod a mari veniant aquae dulces et teneant terram. Dicit, quod fundavit terram super aquas, propter mysterium. Terra, quam implevit Spiritus, est hierarchia ecclesiastica; qui *appendit tribus digitis molem terrae* [32], quia fundavit sacram Ecclesiam super eloquia divina. Eloquia sacra sunt stabilimenta. Dicit Apostolus ad Timotheum: *Scribo tibi, Timothee, ut scias, qualiter oportet te in domo Dei conversari, quae est Ecclesia Dei vivi, columna et firmamentum veritatis.*

17. Ubi sacra Scriptura deficit, necesse est, terram, id est Ecclesiam, commoveri: *Nescierunt neque intellexerunt, in tenebris ambulant; movebuntur fundamenta terrae* [33]. Arius, qui fundamentum Trinitatis voluit auferre; Nestorius, qui voluit unitatem personae, et Eutyches, qui volebat confundere naturas in Christo; isti concusserunt fundamenta Ecclesiae. — Omnis pontifex debet scire istam scientiam; unde petitur ab hierarcha: Scis vetus testamentum et novum? — Rex Angliae petiit a quodam episcopo, quid significarent duo cornua in mitra sua. Respondit, et bene, quod significant duo testamenta, quae episcopi scire debent [34]. "Et quid significant illa duo pendicula, quae pen-

[30] Cf. *In Hexaëm.*, coll. 13, n. 10.

[31] Psalm. 23, 2.—Seq. locus est Ps. 103, 5.—Arist., II *De generat. et corrupt.*, text. 16 (c 3): «Aqua autem frigida et humida; terra autem frigida et sicca». Cf. Ambros., III *Hexaëm.*, c. 4, n. 18; ibid., I, c. 6, n. 22, de positione terrae.

[32] Isai. 40, 12. Cf. *In Hexaëm.*, coll. 9, n. 3. — Seq. locus est I Tim. 3, 14 et 15.

[33] Psalm. 81, 5.

[34] Secundum *Pontificale Romanum*, quando mitra capiti consecrati imponitur, haec dicitur oratio: «Imponimus, Domine, capiti huius antistitis et agonistae tui galeam munitionis et salutis, quatenus de-

muchos le recorrerán, y sacarán de él mucha doctrina. — Se admiran algunos de que en una misma Escritura tengamos tantas sentencias o sentidos. Dice San Anselmo que en una misma tierra pueden plantarse diversas plantas; la tierra produce por virtud divina varias germinaciones; así por el Espíritu Santo hay en una misma letra varias sentencias. Ni hay inconveniente en usar equívocamente del equívoco puesto de muchas maneras. En la teología significan tanto las cosas como las palabras. Por eso, cuando son muchas las propiedades de la cosa, entonces por una cosa se significan muchas. Cuantas son las propiedades del sol, tantas son las propiedades del justo, cuando el sol significa al justo.

16. La tercera razón por la que la Sagrada Escritura se compara al agua del mar es por la estabilidad de las Iglesias. El Salmo: *El la estableció sobre los mares;* y en otra parte: *Cimentaste la tierra sobre sus propias bases.* Algunos se mofaron de David porque dijo que Dios estableció la tierra sobre las aguas. Siendo la tierra seca, si no hubiera humedad que penetrase la tierra, se reduciría a polvo; y como el cuerpo humano recibe el humor por las venas, así es necesario que del mar vengan las aguas dulces y mantengan la tierra. Dice que estableció la tierra sobre las aguas por razón del misterio. La tierra, que llenó el Espíritu Santo, es la jerarquía eclesiástica; el que *con solos tres dedos sostiene la mole de la tierra,* porque fundó la sagrada Iglesia sobre las sentencias divinas. Las sentencias sagradas son los fundamentos o cimientos. Dice el Apóstol a Timoteo: *Te escribo esto, Timoteo, para que sepas cómo debes portarte en la casa de Dios, que es la Iglesia del Dios vivo, columna y apoyo de la verdad.*

17. Cuando la Sagrada Escritura falta, es necesario que la tierra, esto es, la Iglesia, se conmueva: *No tienen conocimiento ni ciencia, andan entre tinieblas: se han trastornado todos los cimientos de la tierra.* Arrio, que quiso quitar el cimiento de la Trinidad; Nestorio, que quiso la unidad de persona, y Eutiques, que quería confundir las naturalezas en Cristo: éstos conmovieron los fundamentos de la Iglesia. — Todo pontífice debe saber esta ciencia; por eso se le pregunta al jerarca: ¿Sabes el Antiguo Testamento y el Nuevo? — El rey de Inglaterra preguntó a cierto obispo que qué significaban los dos cuernos de su mitra. Respondió, y bien, que significaban los dos Testamentos, que los obispos deben saber. "¿Y qué significan los dos la-

dent post tergum?" Respondit, quod significant ignorantiam utriusque, "quia neque hoc neque illud scimus, sed totum proiecimus post tergum". Et in hoc male dixit.

18. Quia hierarchia ecclesiastica fundata est in Scriptura, quae comparatur aquae maris propter ista tria; ideo sententia data est contra illos qui non habent istam scientiam. In Osee [35]: *Quia tu repulisti scientiam, repellam te, ne sacerdotio fungaris mihi.* A gubernaculo navis et a regimine civitatis repellitur qui nihil scit de regimine. Si fundamenta Ecclesiae consistunt in scientia sacrae Scripturae, ideo qui sacram Scripturam nescit repellendus est ab officio et dignitate ecclesiastica. Si caecus vellet alium ducere, maxima fatuitas esset [36]. Non sorte nec amicitia eligendus est nauta. — Et sciendum, quod scientia repellitur, quando homo non curat eam addiscere. Isaias [37]: *Propterea captivus ductus est populus meus, quia non habuit scientiam,* scilicet in capite neque in membris. — Item, repellitur scientia, quando homo scit scientiam et non vult secundum scientiam vivere nec eam implere. Unde dicit Dominus [38]: *Vae vobis, scribae et legisperiti! quia tulistis clavem scientiae; ipsi non introistis et eos qui introibant, prohibuistis.* Medicus si comedit cibum, quem prohibet infirmo, scandalizatur infirmus et vult illum cibum comedere.— Quare *vae vobis, scribae et pharisaei!* quia *scienti bonum et non facienti peccatum est,* ut dicit beatus Iacobus [39]. Ex scientia culpa augetur etiam et poena; unde in Luca: *Servus, qui cognovit voluntatem Domini sui et non praeparavit et non fecit secundum voluntatem eius, vapulabit multis.* Si homo non prohibeat malum exemplo, vel consilio, vae ipsi! Facis te doctorem sacrae Scripturae, sed suades contrarium bono et veritati. Qui deberet incedere per viam rectam, et alter diceret ei, quod incederet per viam tortam; esset peccatum eius inexpiabile. Impediendo salutem alterius exemplo, consilio, vel suadendo, oportet dare animam tuam pro anima illius [40]. Nunquid, si possum alium trahere ad id quod melius, et traho ipsum ad peius, non graviter pecco? Si impedio bonum alterius, peius facio quam diabolus; quia diabolus facit sicut hostis. — Ista scientia, si non

corata facie, et armato capite, cornibus utriusque testamenti terribilis appareat adversariis veritatis» etc.

[35] Cap. 4, 6.

[36] Matth. 15, 14: *Caecus autem si caeco ducatum praestet, ambo in foveam cadunt.*

[37] Cap. 5, 13.

[38] Luc. 11, 52.

[39] Cap. 4, 17.—Seq. locus est Luc. 12, 47.

[40] Respicitur poena talionis Exod. 21, 23 s.: *Reddat animam pro anima, oculum pro oculo* etc.—In praecedentibus apparet defectus codicum.

zos que penden por la espalda?" Respondió que significan la ignorancia de los dos, "porque no sabemos ni éste ni aquél, sino que todo lo echamos a la espalda". Y en esto dijo mal.

18. Porque la jerarquía [1] eclesiástica está fundada en la Escritura, la cual se compara al agua del mar por las tres razones dichas; por eso fué dada la sentencia contra aquellos que no poseen esta ciencia. En Oseas: *Por haber tú desechado la ciencia, yo te desecharé a ti, para que no ejerzas mi sacerdocio.* Del timón de la nave y del gobierno de la ciudad se le desecha al que nada sabe de gobierno. Si los fundamentos o cimientos de la Iglesia consisten en la ciencia de la Sagrada Escritura, el que no sabe la Sagrada Escritura ha de ser desechado del ejercicio y de la dignidad eclesiástica. Si un ciego quisiera guiar a otro, sería la mayor necedad. No por suerte ni por amistad ha de ser elegido el piloto. — Y hase de saber que se desecha la ciencia cuando el hombre no cuida de aprenderla. Isaías: *Por eso mi pueblo fué llevado cautivo, porque le faltó el saber,* es decir, en la cabeza y en los miembros. — Asimismo, se desecha la ciencia cuando el hombre sabe la ciencia y no quiere vivir según la ciencia ni cumplirla. De donde dice el Señor: *¡Ay de vosotros, doctores de la Ley, que os habéis reservado la llave de la ciencia! Vosotros mismos no habéis entrado, y aun a los que iban a entrar se lo habéis impedido.* Si el médico come el alimento que prohibe al enfermo, se escandaliza el enfermo y quiere comer aquel alimento. — Por lo cual *¡ay de vosotros, escribas y fariseos!,* porque *quien conoce el bien que debe hacer, y no lo hace, por lo mismo peca,* como dice el bienaventurado Santiago. Por la ciencia se aumenta la culpa y también la pena; así dice San Lucas: *Aquel siervo que, habiendo conocido la voluntad de su amo, no obstante, ni puso en orden las cosas ni se portó conforme quería, recibirá muchos azotes.* Si el hombre no impide el mal con el ejemplo o con el consejo, ¡ay de él! Te haces doctor de la Sagrada Escritura, pero persuades lo contrario al bien y a la verdad. El que debería andar por el camino recto, y otro le dijese que ande por el camino torcido, su pecado será inexpiable. Si impides la salvación de otro con el ejemplo, consejo, o persuadiendo, es necesario des tu alma por el alma de aquél. ¿Por ventura, si puedo traer a otro a lo que es mejor y lo traigo a lo peor, no peco gravemente? Si impido el bien de otro, cosa peor hago que el diablo; porque el diablo lo hace como enemigo. — Esta ciencia, si no hubiera cumplimiento de

[1] Cf. Léxicon: *Jerarquía.*

adsit operis impletio, non est utilis, sed damnosa. Prima claritas potest obscurari, sed ista potest damnari.

19. Ideo aliam claritatem oportet habere, scilicet scientiae gratuitae, quae est forma claritatum duarum praecedentium. Deficis in tertio signo[41], si non habes istam scientiam. Ista scientia est veritatis ut credibilis et diligibilis notitia sancta. De ista scientia dicitur in libro Sapientiae[42]: *Iustum deduxit Dominus per vias rectas et ostendit illi regnum Dei; honestavit illum in laboribus et dedit illi scientiam sanctorum.* Scientia gratuita dicitur scientia sanctorum ex triplici causa.

20. Primo, quia a Spiritu sancto datur; dico a Spiritu sancto movente animam, inspirante et informante ad sanctitatem. Dico a Spiritu sancto inspirante ad sanctitatis notitiam, ad sanctitatis placentiam et ad sanctitatis custodiam. Unde Apostolus ad Corinthios[43]: *Nos non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum, qui ex Deo est, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis;* et quomodo? Si scimus, custodimus et approbamus inspirata per Spiritum sanctum ad sanctitatis notitiam, ad sanctitatis placentiam et custodiam. Unde in Ioanne: *Pater, sanctifica eos in veritate.*

21. Alio modo dicitur scientia gratuita scientia sanctorum, quia nihil vitiositatis habet admixtum, nihil carnalitatis, nihil curiositatis et nihil vanitatis. Unde in Levitico[44]: *Dixit quoque Dominus ad Aaron: Vinum et omne, quod inebriari potest, non bibetis tu et filii tui, ut habeatis scientiam discernendi inter sanctum et profanum.* Qui habet scientiam discernendi inter sanctum et profanum ab omni eo, quod inebriare potest, abstinebit, id est ab omni delectatione superflua in creatura; haec est vinum inebrians. Sive quis propter vanitatem, sive propter curiositatem, sive carnalitatem inclinet ad delectationem superfluam, quae est in creatura; non habet scientiam sanctorum. Dicitur in Genesi[45]: *De omni ligno, quod est in paradiso, comedes; de ligno autem scientiae boni et mali non comedes, quia, quacumque hora comederitis, morte moriemini.* Adam cum uxore sua contraxit vitium curiositatis, quando diabolus dixit eis: *Eritis sicut dii, scientes bonum et malum;* contraxit etiam vitium carnalitatis, quando comedit de fructu; contraxit etiam vitium vanitatis, quando voluit esse sicut dii. — Audite, fratres: qui scientiam habent sanctorum, scilicet

---

[41] Respicitur Exod. 8, 19.
[42] Cap. 10, 10. Vulgata invertit ordinem verborum.
[43] Epist. I, 2, 12.—Seq. locus est Ioan. 17, 17.
[44] Cap. 10, 8-10. Post *filii tui* in Vulgata plura interseruntur.
[45] Cap. 2, 16 et 17, ac cf. 3, 4. 5.—Seq. locus est ibid. 3, 5.

obra, no es útil, sino dañosa. La primera claridad puede obscurecerse, mas ésta puede hacerse dañosa.

19. Por eso es necesario tener otra claridad, a saber, la de la ciencia gratuita, la cual es la forma de las dos claridades precedentes. Fallas en el tercer signo si no tienes esta ciencia. Esta ciencia es un conocimiento santo de la verdad como amable. De esta ciencia se dice en el libro de la Sabiduría: *Condujo por caminos seguros al justo, y le mostró el reino de Dios, y dióle la ciencia de los santos.* La ciencia gratuita dícese ciencia de los santos por tres razones.

20. Primeramente, porque es dada por el Espíritu Santo; digo por el Espíritu Santo, que mueve al alma, la inspira y la informa para la santidad. Digo por el Espíritu Santo, que inspira para el conocimiento de la santidad, para la aprobación de la santidad y para la guarda de la santidad. Por donde el Apóstol a los Corintios: *Nosotros no hemos recibido el espíritu de este mundo, sino el espíritu de Dios, a fin de que conozcamos las cosas que Dios nos ha comunicado;* ¿y cómo? Si sabemos, guardamos y aprobamos las cosas inspiradas por el Espíritu Santo para el conocimiento, para la aprobación y la guarda de la santidad. De donde en San Juan: *Padre, santifícalos en la verdad.*

21. De otro modo se dice la ciencia gratuita ciencia de los santos, porque no tiene mezclado nada de viciosidad, nada de carnalidad, nada de curiosidad, nada de vanidad. Por donde en el Levítico: *Demás de esto, dijo el Señor a Aarón: Ni tú ni tus hijos bebáis vino ni bebida que pueda embriagar, para que tengáis conocimiento para discernir lo santo y lo profano.* El que tiene la ciencia para discernir lo santo y lo profano, debe abstenerse de todo lo que puede embriagar, esto es, de toda delectación superflua en la criatura; ésta es el vino que embriaga. Si uno, ya por vanidad, ya por curiosidad, ya por carnalidad, se inclina a la delectación superflua, que es en la criatura, no tiene la ciencia de los santos. Se dice en el Génesis: *Come del fruto de todos los árboles del paraíso; mas del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas, porque, en cualquier día que comieres de él, infaliblemente morirás.* Adán con su mujer contrajo el vicio de la curiosidad, cuando el diablo les dijo: *Seréis como dioses, conocedores del bien y del mal;* contrajo también el vicio de la carnalidad, cuando comió del fruto; contrajo asimismo el vicio de la vanidad, cuando quiso ser como dioses. — Escuchad, hermanos: los que tienen la ciencia de los santos, a saber, los cléri-

clerici, caveant sibi, ne aliquid vitiositatis habeant admixtum; quia, si admisceat homo aliquid vitiositatis, amittit scientiam discernendi inter bonum et malum.

22. Tertio dicitur scientia gratuita scientia sanctorum, quia habet aemulationem omnis sanctitatis. — Unde in libro Ecclesiastae [46]: *In multa sapientia erit indignatio; qui addit scientiam addit dolorem.* Sciens homo defectus suos, habet dolorem compunctionis pro se ipso, dolorem compassionis pro proximis, et dolorem aemulationis pro honore Dei. — Psalmus: *Filii hominum, usquequo gravi corde? Ut quid diligitis vanitatem et quaeritis mendacium? Et scitote, quoniam mirificavit Dominus Sanctum suum; Dominus exaudiet me, cum clamavero ad eum. Irascimini, et nolite peccare; quae dicitis in cordibus vestris in cubilibus vestris compungimini.* Qui veram habet scientiam et novit Deum et videt, se non ambulare recte nec perfecte, in continuo dolore est, quia videt, quod dissipentur eius affectus et cogitationes. Augustinus [47]: "Scientia parit luctum". — Videt homo strages corporum, dolet multum. Qui igitur videt strages animarum, quomodo potest se abstinere a lacrimis? Dolor iste multum placet Deo. Dicit Dominus de ista scientia [48]: *Misericordiam volo et non sacrificium, et scientiam Dei plus quam holocausta.* Scio infirmitates alienas; debeo compati eis. Isaias: *Vidimus eum, virum dolorum et scientem infirmitatem.* Non est spiritus scientiae Dei in isto membro, quando videt membrum capitis sui laesum et non condolet ei. David dolebat de morte Absalonis, qui tamen ipsum persecutus erat. Est igitur dolor compunctionis pro se ipso, dolor compasionis pro proximis. — Tertius dolor est aemulationis pro honore divino. Unde in libro Machabaeorum [49]: *Tu, Domine, qui habes scientiam, nosti, quod cum a morte liberari possem, duros sustineo corporis dolores; secundum animam vero propter timorem tuum libenter haec patior.* Verba ista dixit Eleazarus, quando potius voluit mori, quam simulationem comedendi carnes porcinas facere. Hoc non docet philosophia, quod pro conclusione exponam me morti.

23. Psalmus [50]: *Servus tuus sum ego; da mihi intel-*

[46] Cap. 1, 18. Pro *dolorem,* quod exhibent septuaginta interpretes, Vulgata *et laborem.*—Seq. locus est Ps. 4, 3-5.

[47] Lib. II *De doctrina christiana,* c. 7, n. 10: «Ista scientia bonae spei hominem non se iactantem, sed lamentantem facit». Cf. *Serm.* 347 (alias 17 *De sanctis*), c. 3, n. 3.

[48] Osee 6, 6.—Seq. locus est Isai. 53, 2 et 3.—Subinde respicitur I Cor. 12, 26, et II Reg. 18, 33.

[49] Lib. II, 6, 30.

[50] Psalm. 118, 125.—Seq. locus est I Cor. 8, 2.—Sententia Bernardi habetur *Serm.* 36 *in Cantic.,* n. 3. Textus originalis quaedam alio modo exhibet et plura interserit.

gos, cuídense de no tener mezclado algo de viciosidad; porque si el hombre mezcla algo de viciosidad, pierde la ciencia para discernir entre el bien y el mal.

22. En tercer lugar, se dice la ciencia gratuita ciencia de los santos, porque tiene emulación de toda santidad. — Por eso en el libro del Eclesiastés se dice: *La mucha sabiduría trae consigo muchas desazones; y quien acrecienta el saber, también acrecienta el dolor.* Sabiendo el hombre sus defectos, tiene el dolor de compunción respecto de sí mismo, el dolor de compasión respecto del prójimo, el dolor de emulación respecto del honor de Dios. — El Salmo: *¡Oh hijos de los hombres!, ¿hasta cuándo seréis de estúpido corazón? ¿Para qué amáis la vanidad y vais en pos de la mentira? Sabed, pues, que el Señor ha hecho admirable a su santo; el Señor me oirá siempre que clamare a él. Enojaos, y no queráis pecar; compungíos en el retiro de vuestros lechos de las cosas que andáis meditando en vuestros corazones.* El que tiene verdadera ciencia y ha conocido a Dios y ve que no anda recta ni perfectamente, está en continuo dolor, porque ve que se disipan sus afectos y pensamientos. San Agustín: "La ciencia engendra llanto". — Ve el hombre los estragos de los cuerpos y se duele mucho. El que ve, pues, los estragos de las almas, ¿cómo puede abstenerse de las lágrimas? Este dolor place mucho a Dios. De esta ciencia dice el Señor: *La misericordia es lo que yo quiero, y no el sacrificio; y la ciencia o el conocimiento de Dios, más que los holocaustos.* Conozco las enfermedades ajenas; debo compadecerlas. Isaías: *Vímoslo varón de dolores, y que sabe lo que es padecer.* No hay espíritu de la ciencia de Dios en ese miembro, cuando ve el miembro de su cabeza herido y no se conduele con él. David se dolía de la muerte de Absalón, no obstante que éste le había perseguido. Hay, pues, dolor de compunción para consigo mismo y dolor de compasión para con los prójimos. — El tercer dolor es el de la emulación por el honor de Dios. De donde en el libro de los Macabeos: *Señor, tú que tienes la ciencia santa, tú sabes bien que, habiendo yo podido librarme de la muerte, sufro en mi cuerpo atroces dolores; pero mi alma los padece de buena gana por tu temor.* Estas palabras las dijo Eleázaro cuando prefirió morir antes que simular que comía carne de cerdo. No enseña la filosofía que por la conclusión me exponga a la muerte.

23. El Salmo: *Siervo tuyo soy yo; dame inteligencia*

lectum, ut sciam testimonia tua. Scientia gratuita docet scire et modum sciendi. Unde super illud Apostoli: *Si quis autem se existimat scire aliquid, nondum cognovit, quomodo oporteat eum scire;* dicit Bernardus: "Vides, quod non approbat Apostolus multa scientem, sed modum sciendi; vide, quod omnem fructum et utilitatem scientiae in modo sciendi constituit. Quid dicit modum sciendi? Scire, quo ordine, quo studio, quo fine quisque addiscat: quo ordine, ut id prius addiscat, quod maturius est ad salutem; quo studio, ut id ardentius, quod vehementius trahit ad amorem Dei; quo fine, ut non propter inanem gloriam, aut curiositatem, sed propter aedificationem suam et proximi addiscat. Sunt qui scire volunt tantum, ut sciant, et turpis curiositas est. Sunt qui addiscunt et scire volunt, ut sciantur, et turpis vanitas est. Et sunt qui scire volunt, ut scientiam vendant pro pecunia, aut honoribus, et turpis quaestus est. Sunt qui scire volunt, ut alios aedificent, et caritas est. Et sunt qui scire volunt, ut aedificentur, et prudentia est".

24. *Scientia inflat, sed caritas aedificat* [51]; ideo oportet iungere cum scientia caritatem, ut homo habeat simul scientiam et caritatem, ut possit impleri illud quod dicit Apostolus: *In caritate radicati et fundati, ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis, quae sit longitudo, latitudo, sublimitas et profundum, scire etiam supereminentem scientiae claritatem Christi.* Ista est scientia, quae est donum Spiritus sancti.

25. De ultima scientia, scilicet de scientia gloriosa, dicam unum verbum. Dicitur de ea in libro Sapientiae [52]: *Nosse te summa iustitia est;* sequitur: *et radix est immortalitatis.* Ista scientia initiatur in contemplativis, perpetuatur in dormientibus et consummatur in resurgentibus. Istam scientiam nobis praestare dignetur qui cum Patre, etc.

---

[51] Epist. I Cor. 8, 1.—Seq. locus est Eph. 3, 17-19.
[52] Cap. 15, 3: *Nosse enim te consummata iustitia est, et scire iustitiam et virtutem tuam radix est immortalitatis.*

para que comprenda tus preceptos. La ciencia gratuita enseña a saber y el modo de saber. De donde, sobre aquello del Apóstol: *Que si alguno se imagina saber algo, todavía no ha entendido de qué manera le convenga saber,* dice San Bernardo: "Ves que no aprueba el Apóstol al que sabe muchas cosas, sino el modo de saberlas; mira que todo el fruto y utilidad de la ciencia consiste en el modo de saber. ¿Qué quiere decir el modo de saber? Saber con qué orden, con qué aplicación, con qué fin ha de aprender cada uno: con qué orden, para que primero aprenda lo que es más maduro o adecuado para la salvación; con qué diligencia, para que aprenda con más ardor lo que más vehemente lleva al amor de Dios; con qué fin, para que no aprenda por vana gloria o curiosidad, sino para edificación suya y la del prójimo. Hay quienes quieren saber sólo por saber, y esto es torpe curiosidad. Hay quienes aprenden y quieren saber para ser conocidos, y esto es torpe vanidad. Y hay quienes quieren saber para vender la ciencia por el dinero o por los honores, y es torpe ganancia. Hay quienes quieren saber para edificar a otros, y es caridad. Y hay quienes quieren saber para edificarse a sí mismos, y es prudencia".

24. *La ciencia hincha, mas la caridad es la que edifica;* por eso es necesario juntar con la ciencia la caridad, para que el hombre tenga juntamente la ciencia y la caridad, a fin de que pueda cumplirse aquello que dice el Apóstol: *Estando arraigados y zanjados en la caridad, a fin de que podáis comprender, con todos los santos, cuál sea la anchura y longura, y la alteza y profundidad, y conocer también aquel amor de Cristo que sobrepuja todo conocimiento.* Esta es la ciencia que es don del Espíritu Santo.

25. De la última ciencia, a saber, de la ciencia gloriosa, diré una palabra. Se dice de ella en el libro de la Sabiduría: *El conocerte a ti es la perfección de la justicia;* sigue: *y es la raíz de la inmortalidad.* Esta ciencia se inicia en los contemplativos, se perpetúa en los que mueren y se consuma en los que resucitan. Esta ciencia se digne darnos el que con el Padre, etc.

COLLATIO V

DE DONO FORTITUDINIS COLLATIO PRIMA

SUMMARIUM. — *Introductio, 1.* — *Expositio textus; Virgo Maria commendatur a tribus, 2.—Primo a fortitudine, 3.—Fortitudo est donum Dei; argumenti divisio trimembris, 4.*—PARS I: DE DONO FORTITUDINIS EX PARTE DANTIS. *Datur a Deo secundum triplicem rationem: a Deo protegente, redimente, inhabitante, 5-7.—Figura huius in Samsone, 8.*—PARS II: DE IPSA EX PARTE SUSCIPIENTIS. *Dispositio triplex, 9.—Primo disponitur anima per inexpugnabile fidei scutum, 10.—Secundo, per imperturbabile spei solatium, 11.—Tertio, per inextinguibile caritatis incendium, 12.*—PARS III: DE IPSA EX PARTE OPERIS CONSEQUENTIS. *Datur ad tria: primo, ad perficiendum operationes viriles, 13.—Secundo, ad prosternendas aëreas potestates, 14.—Tertio, ad perferendas mundiales tribulationes, 15.*

1. *Mulierem fortem quis inveniet? Procul et de ultimis finibus pretium eius. Quaesivit lanam et linum et operata est consilio manuum suarum*[1]. — *Sicut turris David collum tuum, quae aedificata est cum propugnaculis; mille clypei pendent ex ea, omnis armatura fortium.* Verbum ultimum scribitur in Cantico canticorum et dictum est sponsae sive matri Ecclesiae, cuius collum simile est turri David; *mille clypei* etc. Collum dicitur, unde egreditur doctrina veritatis. Collum ad duo servit nobis, scilicet ad suscipiendam escam et ad exprimendum sermones[2]. Ita dicitur mater Ecclesia collum, quia ex ea egreditur doctrina veritatis; unde dicit: *mille clypei pendent ex ea.* Item procedit ab ea universitas sermonum ad corroborandum animas; unde dicit: *omnis armatura fortium.* Nihil est, quod valet ad habendam spiritualem fortitudinem, quod sacra Scriptura non explicet. — Debemus loqui de quarto dono Spiritus sancti, scilicet de dono fortitudinis. Rogabimus in principio Dominum, etc.

2. *Mulierem fortem quis inveniet* etc. Verbum istud scriptum est in Proverbiis; absque dubio dictum est ad com-

[1] Prov. 31, 10 et 13.—Seq. locus est Cant. 4, 4.
[2] Beda, II *In Cant. cantic. allegoricae exposit.*, explicans 1, 9: *Colum tuum sicut monilia*, dict: «Per colum namque et cibos traiicimus in corpus reficiendum, et verba proferimus, quibus nostri cordis secreta proximis declaremus. Unde recte in colo Ecclesiae doctorum persona designatur». Cf. ibid., III, in 4, 4.

COLACION V

COLACIÓN PRIMERA DEL DON DE FORTALEZA

SUMARIO.—*Introducción, 1.—Exposición del texto; la Virgen María es recomendada por tres cosas, 2.—Primero por la fortaleza, 3.—La fortaleza es don de Dios; división trimembre del argumento, 4.*—PARTE I: DEL DON DE FORTALEZA POR PARTE DEL QUE LA DA. *Es dada por Dios según una triple razón: por Dios protector, redentor, inhabilitador, 5-7.—Figura de esto en Sansón, 8.*—PARTE II: DEL DON DE FORTALEZA POR PARTE DEL QUE LA RECIBE. *Triple disposición, 9.—Lo primero se dispone el alma por el inexpugnable escudo de la fe, 10.—Lo segundo, por el imperturbable consuelo de la esperanza, 11.—Lo tercero, por el inextinguible incendio de la caridad, 12.* — PARTE III: DEL DON DE FORTALEZA POR PARTE DE LA OBRA CONSIGUIENTE. *Es dada para tres cosas: lo primero, para llevar a cabo operaciones varoniles, 13.—Lo segundo, para abatir a las potestades aéreas, 14.—Lo tercero, para sobrellevar las tribulaciones mundanas, 15.*

1. *¿Quién hallará una mujer fuerte? De mayor estima es que todas las preciosidades traídas de lejos y de los últimos términos del mundo. Busca lana y lino, de que hace labores con la industria de sus manos.—Tu cuello es como la torre de David, ceñida de baluartes, de la cual cuelgan mil escudos, arneses todos de valientes.* Las últimas palabras se hallan escritas en el Cantar de los Cantares y se dicen a la esposa o a la madre Iglesia, cuyo cuello es semejante a la torre de David, de la cual cuelgan mil escudos. Es llamada cuello, de donde sale la doctrina de la verdad. El cuello nos sirve para dos cosas, a saber, para recibir la comida y para expresar las palabras. Así a la madre Iglesia se la llama cuello, porque de ella sale la doctrina verdadera; de ahí que dice: *de la cual cuelgan mil escudos.* Asimismo, de ella procede toda palabra con que corroborar las almas; de donde dice *arneses todos de valientes.* Nada hay que sirva para tener fortaleza espiritual que no explique la Sagrada Escritura. — Debemos hablar del cuarto don del Espíritu Santo, o sea del don de fortaleza. Roguemos en el comienzo al Señor, etc.

2. *Quién hallará una mujer fuerte,* etc. Estas palabras están escritas en los Proverbios; sin duda fueron dichas para

mendationem matris Ecclesiae [3], specialiter ad commendationem Virginis gloriosae. In quo verbo a tribus commendatur: primo, a spiritualis fortitudinis roboratione; secundo, a supernaturalis conceptus fecunditate; et tertio, a salutaris consilii discretione. Primum notatur, cum dicit: *Mulierem fortem quis inveniet* etc. Secundum, cum dicit: *Procul et de ultimis finibus pretium eius.* Tertium subdit: *Quaesivit lanam et linum* etc.— De dono fortitudinis dicemus nunc; de privilegio fecunditatis cras in mane, et de dono consilii cras in sero.

3. Primo, dico, commendatur a spiritualis fortitudinis robore, cum dicit: *Mulierem fortem quis inveniet?* Quaerit non desperando, sed confidendo. Quis igitur inveniet? Certe ille qui *attingit a fine usque ad finem* [4]; ipse inveniet eam et misit ad eam paranymphum, id est Gabrielem archangelum. Gabriel interpretatur fortitudo Dei, et ipse missus est ad inveniendum fortem mulierem. Absque dubio Salomon in ea voluit requiescere tanquam in loco securo; sed hoc non potuit esse, nisi esset fortis, quia dicitur in Cantico [5], quod ante *lectum Salomonis ambiunt sexaginta fortes.* Salomon interpretatur rex desiderabilis; lectum eius ambiunt sexaginta fortes.—Sexagenarius numerus est perfectus et resurgit ex duplicatione numeri senarii in denarium, et sic per ipsum significatur universitas operum; vel resurgit ex duplicatione numeri denarii in senarium numerum, et significatur per ipsum universitas decem praeceptorum decalogi. Quantum aliquis est fortis et expeditus secundum dictamen legum et praeceptorum decalogi; tunc est fortis, ita quod ab exteriori laedi non potest. Unde in Proverbiis [6]: *Fortitudo et decor indumentum eius.* Sicut corpus ornatur ex habitu, ita ornatur anima ex fortitudine; ideo dicitur indumentum animae; nec solum fortitudo est indumentum

---

[3] Vide August., *Serm.* 37 (alias 45 *De diversis)*, et Bedae, *Libellum de muliere forti.* Bernard., *Homil. 2 super Missus est*, n. 5, exponit de B. M. V. Seq. divisio dat argumenta coll. 5, 6, 7.

[4] Sap. 8, 1.—De interpretatione nominis Gabriel cf. *In Hexaëm.*, coll. 21, n. 20.

[5] Cap. 3, 7: *En lectulum Salomonis* etc. Cf. Gregor. et Beda in hunc locum, qui etiam dant explicationem numeri sexagenarii.—Quoad interpretationem nominis Salomon respicere videtur S. Bonav. III Reg. 10, 24: *Et universa terra desiderabat vultum Salomonis.* Cf. II Paral. 9, 23. Isidor., VII *Etymolog.*, c. 6, n. 64 et 65: «David, fortis manu... et desiderabilis... (Idem dicit Hieron., *De nomin. hebraic.*, I Reg.) Salomon trinomius fuisse perhibetur. Primum vocabulum eius Salomon dicitur, id est pacificus, eo quod in regno eius pax fuerit. Secundum nomen *Idida*, eo quod fuerit dilectus et amabilis Domino. Tertium vocabulum eius *Coheleth*, quod graece appellatur ecclesiastes, latine concionator, quod ad populum loqueretur».

[6] Cap. 31, 25.—Seq. locus est Isai. 52, 1: *Consurge, consurge, induere fortitudine tua, Sion, induere* etc.

recomendación de la madre Iglesia, especialmente para recomendación de la Virgen gloriosa. En las dichas palabras es recomendada por tres cosas: lo primero, por la robustez de la espiritual fortaleza; lo segundo, por la fecundidad de la sobrenatural concepción, y lo tercero, por la discreción del saludable consejo. Se indica lo primero cuando dice: *Quién hallará una mujer fuerte*, etc. Lo segundo, cuando dice: *De mayor estima es que todas las preciosidades traídas de lejos y de los últimos términos del mundo.* Lo tercero añade: *Busca lana y lino*, etc. — Del don de fortaleza hablaremos ahora; del privilegio de la fecundidad, mañana por la mañana, y del don de consejo, mañana por la tarde.

3. Lo primero, digo, es recomendada por la robustez de la espiritual fortaleza, al decir: *¿Quién hallará una mujer fuerte?* No pregunta desesperando, sino confiando. ¿Quién, pues, la hallará? Ciertamente aquel *que abarca de un cabo a otro;* El la halló y le envió el paraninfo, o sea el arcángel Gabriel. Gabriel se interpreta fortaleza de Dios, y fué enviado para hallar a la mujer fuerte. Sin duda alguna, en ella quiso descansar Salomón como en lugar seguro; pero esto no pudo ser sin que ella fuera fuerte, porque se dice en el Cantar de los Cantares: *Mirad al lecho de Salomón rodeado de sesenta valientes.* Salomón se interpreta Rey deseable; rodean su lecho sesenta valientes. — El número sexagenario es perfecto y se forma por la multiplicación del número senario por el denario, y así se significa por él la totalidad de las obras; o se forma de la multiplicación del número denario por el senario, y por él se significa la totalidad de los diez preceptos del decálogo. En cuanto uno es fuerte y expedito en conformidad con el dictamen de las leyes y de los preceptos del decálogo, entonces es fuerte, de modo que no puede ser herido por el exterior. Por esto se dice en los Proverbios: *La fortaleza y el decoro son sus atavíos.* Así como el vestido adorna al cuerpo, así la fortaleza adorna al alma; por eso es llamada atavío del alma; y la fortaleza no sólo es atavío del alma, o

animae, vel Virginis gloriosae, immo matris Ecclesiae. Unde Isaias: *Consurge, consurge, filia Sion; induere vestimentis gloriae tuae.*

4. De habitu fortitudinis, qualiter possimus indui, est sermo. Si recte volumus describere fortitudinem; attendendum, quod de caelo est. Unde in libro Machabaeorum [7]: *Non in multitudine exercitus victoria belli, sed de caelo fortitudo est.* Psalmus: *Mirabilis Deus in sanctis suis; Deus Israel ipse dabit virtutem et fortitudinem plebi suae.* Ergo fortitudo est donum Dei [8]. Et ut melius cognoscamus donum fortitudinis, tria volumus dicere de isto dono. Primo volo ipsum describere ex parte dantis; secundo, ex parte suscipientis; et tertio, ex parte operis consequentis.

5. Primo, dico, volo ipsum describere ex parte dantis; et dico, quod datur a Deo protegente, a Deo redimente et a Deo inhabitante. — Primo, dico, datur donum fortitudinis a Deo protegente. Protegit enim nos Deus secundum ordinationem hierarchicam, muniens nos intus et extra. Scribitur in Proverbiis [9]: *Turris fortissima nomen Domini, ad ipsum currit iustus et exaltabitur;* et in eodem: *Substantia divitis urbs fortitudinis et quasi murus validus circumdans eum.* Fortitudo est, sicut a principio solido, sublimi et forti, a Deo; et Deus aeternus est origo fortitudinis in omnibus rebus; quia nihil est potens neque forte nisi per fortitudinem primi principii. Igitur ista fortitudo descendit a Deo nos protegente tanquam a primo principio secundum hierarchicas dispositiones [10]; quae fortitudo reddit omnem hominem divitem et securum et potentem et confidentem.

6. Secundo est ista fortitudo a Deo redimente per Verbi divini incarnationem. Unde Isaias [11]: *Fortitudo mea et laus mea Dominus, et factus est mihi in salutem; haurietis aquas in gaudio de fontibus Salvatoris.* Istae sunt aquae, in quibus anima fortificatur, purificatur, redimitur, sanctificatur et eripitur de potestate daemonum. Per quid redimitur anima? Dicitur in Habacuc [12]: *Splendor eius ut lux erit; cornua in manibus eius; ibi abscondita est fortitudo eius.* Item, scribitur: *Cum fortis armatus custodit atrium suum, in pace sunt ea quae possidet; si autem fortitor eo superveniens vicerit eum, universa arma eius auferet, in*

[7] Lib. I, 3, 19.—Seq. locus est Ps. 67, 36.
[8] Cf. III *Sent.*, d. 35, q. 5.
[9] Cap. 18, 10. Ibid. v. 11 est locus seq., de quo cf. etiam ibid. 10, 15. Vide *In Hexaëm.*, coll. 17, n. 19.
[10] Cf. *In Hexaëm.*, coll. 21, n. 16 et 21 ss.
[11] Cap. 12, 2 et 3.
[12] Cap. 3, 4.—Seq. locus est Luc. 11, 21 et 22; tertius I Cor. 1, 25.

de la Virgen gloriosa, mas también lo es de la madre Iglesia. De donde Isaías: *Levántate, levántate, ¡oh Sión!; ármate de tu fortaleza; vístete de tus ropas de gala.*

4. Tratamos de cómo podemos revestirnos del hábito de la fortaleza. Si queremos describir debidamente la fortaleza, hay que tener en cuenta que dimana del cielo. Por esto se dice en el libro de los Macabeos: *Porque el triunfo no depende en los combates de la multitud de las tropas, sino del cielo, que es de donde dimana toda fortaleza.* Y en el Salmo: *Admirable es Dios en sus santos; el Dios de Israel, El mismo dará virtud y fortaleza a su pueblo.* Luego la fortaleza es don de Dios. Y a fin de conocer mejor el don de fortaleza, queremos decir tres cosas acerca de este don. En primer lugar, quiero describirlo por parte del que lo da; en segundo lugar, por parte del que lo recibe, y en tercer lugar, por parte de la obra consiguiente.

5. Lo primero, digo, quiero describir este don por parte del dante; y digo que lo da Dios protegente, Dios redimente y Dios inhabitante. — Digo que el don de fortaleza es dado en primer lugar por Dios protegente. Dios, en efecto, nos protege según la ordenación jerárquica [1], defendiéndonos por dentro y por fuera. En los Proverbios se dice: *Es el nombre del Señor una torre fortísima; a él se acoge el varón justo, y será ensalzado;* y también: *El caudal es para el rico como una plaza fuerte y como un muro firme que le circuye.* La fortaleza dimana, como de principio sólido, sublime y fuerte, de Dios; y Dios eterno es el origen de la fortaleza en todas las cosas, porque nada es poderoso ni fuerte sino en virtud de la fortaleza del primer principio. Esta fortaleza desciende, pues, de Dios, que nos protege como de primer principio según las disposiciones jerárquicas; y esta fortaleza convierte a todo hombre en rico, y seguro, y poderoso, y confiado.

6. En segundo lugar, esta fortaleza dimana de Dios redimente por la encarnación del Verbo divino. De donde Isaías: *Mi fortaleza y mi gloria es el Señor, y El ha tomado por su cuenta mi salvación. Sacaréis aguas con gozo de las fuentes del Salvador.* Estas son las aguas en que el alma se fortifica, se purifica, se redime, se santifica y se libra de la potestad de los demonios. ¿Qué es por lo que el alma se redime? Dícese en Habacuc: *El resplandecerá como la luz; en sus manos tendrá el poder: allí está escondida su fortaleza.* Asimismo está escrito: *Cuando un hombre valiente armado guarda la entrada de su casa, todas las cosas están seguras. Pero si otro más valiente que él asaltándole le vence, le desarmará de todos sus arneses, en que confiaba,*

[1] Cf. Léxicon: *Jerarquía.*

quibus confidebat, et spolia eius distribuet. Iste fortior est Deus, quia *quod infirmum est Dei fortius est hominibus.* Filius Dei factus est infirmus propter nos.

7. Tertia ratio influentia fortitudinis est a Deo inhabitante. Unde in Michaea [13]: *Repletus sum fortitudine Domini, iudicio et virtute.* Corpus humanum, quando non habet spiritum, non habet virtutem, etiam si esset corpus giganteum; ita si Deus non est in anima, tunc ipsa non habet virtutem. De fortissimo nostro, scilicet de Christo, dicitur [14]: *Requiescet super eum Spiritus Domini, spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis* etc.; et ponit in medio fortitudinem, quia non habitat Christus in nobis, nisi habeamus ista duo, scilicet Spiritum Domini et fortitudinem; et ideo in medio posuit fortitudinem. Petrus ad vocem ancillae negavit, et stetit contra Caesarem; quia sine Spiritu Domini anima est debilis, et cum Spiritu Domini est fortis. Contra Caesarem stetit, quia cum Spiritu Domini tunc fortis fuit.

8. In huius mysterii designationem dicitur [15], quod Samson secundum doctrinam angeli non permisit, novaculam ascendere super caput suum; sed creverunt crines, et factus est fortissimus hominum. Mirabile fuit, quod cum crinibus fortis fuit et sine capillis factus est infirmus. Dalila meretrix decepit eum; petiit ab eo, ubi esset fortitudo eius. Quatuor vicibus petiit ab eo, et quarta vice dixit ei veritatem, tribus vero primis vicibus celavit ei veritatem. Prima vice dixit [16]: *Si septem funibus nerviceis fuero ligatus, ero similis ceteris hominibus;* et cum esset ligatus, et venirent philistaei ad eum, ut caperent eum, statim rupit funes. Item petiit ab eo, ubi esset fortitudo sua; et dixit: *Si ligatus fuero septem funibus novis, qui nondum fuerunt in opere; ero sicut ceteri homines.* Tertio dixit ei: *Si septem capillos meos infixeris in terra cum clavo, ero sicut ceteri homines.* Quarto revelavit ei veritatem et dixit: *Si septem capillos meos, qui sunt in capite meo, abraseris, ero similis ceteris hominibus;* et tunc ceperunt eum philistaei. Quid est hoc? — Dico, quod abrasio capillorum significat subtractionem septiformis gratiae Spiritus sancti [17]. De omnibus sanctis planum est, quod, quamdiu remansit cum eis gratia Spiritus sancti, fortes fuerunt. — Quare non dixit ei, ubi esset for-

[13] Cap. 3, 8.

[14] Isai. 11, 2 s.—Inferius respicitur Matth. 26, 69 ss. (de Petro negante Christum); de eius constantia in conspectu principis sacerdotum Act. 4, 5 ss.

[15] Iudic. 13, 3 ss.

[16] Iudic. 16, 7. Ibid. v. 11 et 12 sunt duo seqq. loci; ibid. v. 17 insinuatur aliis verbis quarta responsio Samsonis.

[17] Cf. supra, coll. 1, n. 11, et *In Hexaëm.*, coll. 14, n. 23.

y repartirá sus despojos. Este más fuerte es Dios, porque *lo que parece debilidad en Dios es más fuerte que los hombres.* El Hijo de Dios se hizo débil por nosotros.

7. La tercera razón de la infusión de la fortaleza es Dios inhabitante. Por esto se dice en Miqueas: *Yo he sido llenado del espíritu fuerte del Señor, de justicia y de constancia.* El cuerpo humano, aun cuando fuese el de un gigante, si no tiene alma, carece de fuerza; así también, si Dios no está en el alma, no tiene ésta fuerza. De nuestro fortísimo, o sea Cristo, se dice: *Reposará sobre él el Espíritu del Señor, espíritu de sabiduría y de entendimiento, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de ciencia y de piedad,* etc.; y pone en medio la fortaleza, porque Cristo no habita en nosotros si no tenemos estas dos cosas, a saber: el espíritu del Señor y la fortaleza; y por esto puso en medio la fortaleza. Pedro negó a la voz de la criada y se mantuvo firme contra el César; porque sin el espíritu del Señor el alma es débil, y con el espíritu del Señor es fuerte. Mantúvose firme contra el César porque entonces fué fuerte con el espíritu del Señor.

8. En designación de este misterio se dice que Sansón no permitió, conforme a la doctrina del ángel, que la navaja tocara su cabeza, sino que crecieron sus cabellos y se hizo el más fuerte de los hombres. Cosa maravillosa fué el que con los cabellos fuese fuerte y sin la cabellera quedase débil. Dálila, la ramera, le engañó, y le pidió le dijera en qué consistía su fortaleza. Por cuatro veces le pidió, y la cuarta vez le dijo la verdad, mas las tres primeras veces se la ocultó. La primera vez le dijo: *Si me ataren con cuatro cuerdas de nervios recientes, quedaré como los demás hombres;* y habiendo sido atado y viniendo a él los filisteos para prenderle, rompió al instante las cuerdas. Otra vez le preguntó en qué consistía su fortaleza; y dijo: *Si me ataren con cuerdas nuevas, que nunca hayan servido, quedaré semejante a los demás hombres.* Tercera vez le dijo: *Si entretejes mis siete trenzas de cabellos con los lizos de la tela y, revueltas a un clavo, hincas éste en tierra, quedaré semejante a los demás hombres.* La cuarta vez le reveló la verdad y le dijo: *Si fuere rapada mi cabeza, seré como los demás hombres;* y entonces le prendieron los filisteos. ¿Qué es esto? — Digo que el cortar los cabellos significa la substracción de la septiforme gracia del Espíritu Santo. Es cosa manifiesta que todos los santos, mientras permaneció con ellos la gracia del Espíritu Santo, fueron fuertes. — ¿Por

titudo sua? Videte, in amissione Spiritus sancti est iste processus; per istam viam perditur Spiritus sanctus. Quatuor sunt oblectamenta sensuum, scilicet occupatio, cogitatio, incurvatio affectionum interiorum et impugnatio divinarum legum. In ultimo amittitur Spiritus sanctus, in aliis vero disponitur homo ad hoc. Primo diabolus offert delectabilia sensus; et hoc est septem funibus nerviceis ligari. Postea, cum homo immoratur cogitationibus in delectabili oblato, tunc ligatur septem funibus novis, qui nondum fuerunt in opere. Post sequitur incurvatio affectionum: sicut ex multitudine radiorum generatur calor; sic, quando est multiplex cogitatio in anima, tunc incurvatur anima ad illud; et hoc significat ligatio crinium cum clavo in terra. Adhuc non perdit homo Spiritum sanctum. Sed quarto sequitur impugnatio divinarum legum, cum crines capitis abraduntur, id est, cum gratia Spiritus sancti subtrahitur. — Habemus modo, a quo procedit donum Spiritus sancti, quia a Deo protegente, a Deo redimente et a Deo inhabitante. Per gratiam Spiritus sancti natura custodit originem vitae et nos debemus custodire spiritum vitae. Quid valeret homo, nisi haberet Spiritum sanctum?

9. Dicas modo: per quid disponitur anima ad susceptionem influxus istius doni? Dico, quod fortitudo, quae est donum Spiritus sancti, venit in nos primo per inexpugnabile fidei scutum; secundo, per imperturbabile spei solatium; et tertio, per inexstinguibile caritatis incendium.

10. Primo, dico, disponitur anima ad donum fortitudinis per inexpugnabile fidei scutum. Unde Apostolus ad Hebraeos [18]: *Qui per fidem vicerunt regna* etc.; *fortes facti sunt in bello;* ad Ephesios: *In omnibus sumentes scutum fidei, in quo possitis omnia tela nequissimi ignea exstinguere;* et in Esdra: *Fortis res est vinum, fortior est rex, fortiores sunt mulieres,* dixit tertius; et quartus dixit: *Fortissima res est veritas.* — Ostendit, qualiter homo potest vincere fortitudinem diaboli. Diabolus trahit hominem ad concupiscentiam carnis, ad concupiscentiam oculorum et ad superbiam vitae [19]. Concupiscentia carnis reddit homines fortissimos; multa patiuntur homines, ut possint explere libidinem carnis. Similiter, ambitio reddit homines fortes; propter ambitionem honorum multi multa patiuntur. Item,

[18] Cap. 11, 33 et 34.—Seq. locus est Eph. 6, 16; tertius III Esdr. 3, 10-12.
[19] Epist. I Ioan. 2, 16.

qué no le dijo en qué consistía su fortaleza? Ved cómo en la pérdida del Espíritu Santo tiene lugar este proceso; por este camino se pierde el Espíritu Santo. Cuatro son los deleites de los sentidos, a saber: ocupación, pensamiento, encorvamiento de las afecciones interiores e impugnación de las divinas leyes. En el último se pierde el Espíritu Santo, mas en los otros se dispone el hombre para esto. Primero ofrece el diablo los deleites de los sentidos, y esto es ser atados con siete cuerdas de nervios. Después, cuando el hombre se detiene con el pensamiento en el deleite ofrecido, entonces es atado con cuerdas nuevas que nunca hayan servido. Sigue después el encorvamiento de las afecciones: así como de muchos rayos se origina el calor, así, cuando el alma piensa mucho en una cosa, se encorva hacia ella; y esto significa el atar los cabellos con un clavo en la tierra. Aun no pierde el hombre al Espíritu Santo. Pero sigue en cuarto lugar la impugnación de las divinas leyes, cuando son cortados los cabellos de la cabeza, esto es, cuando es substraída la gracia del Espíritu Santo. — Sabemos ahora de quién procede el don del Espíritu Santo, o sea de Dios protegente, de Dios redimente y de Dios inhabitante. Por la gracia del Espíritu Santo, la naturaleza guarda el origen de la vida, y nosotros debemos guardar el espíritu de vida. ¿Qué podría el hombre si no tuviera al Espíritu Santo?

9. Di ahora: ¿qué es lo que dispone al alma para la recepción del influjo de este don? Digo que la fortaleza, que es don del Espíritu Santo, viene a nosotros lo primero por el inexpugnable escudo de la fe; lo segundo, por el imperturbable consuelo de la esperanza, y lo tercero, por el inextinguible incendio de la caridad.

10. En primer lugar, digo, se dispone el alma para el don de fortaleza por el inexpugnable escudo de la fe. Por esto escribe el Apóstol a los Hebreos: *Los cuales por la fe conquistaron reinos,* etc.; *se hicieron valientes en la guerra;* y a los Efesios: *Embrazando en todos los encuentros el broquel de la fe, con que podáis apagar todos los dardos incendiados del maligno;* y en Esdras: *Cosa fuerte es el vino, más fuerte es el rey, más fuertes son las mujeres,* dijo el tercero; y el cuarto dijo: *La cosa más fuerte es la verdad.* — Muestra de qué modo puede vencer el hombre la fortaleza del diablo. El diablo arrastra al hombre a la concupiscencia de la carne, a la concupiscencia de los ojos y a la soberbia de la vida. La concupiscencia de la carne hace a los hombres fortísimos; muchas cosas padecen los hombres para poder satisfacer la lujuria de la carne. Asimismo, la ambición hace fuertes a los hombres; muchos sufren grandes cosas por la ambición de los honores. Asimismo, la concu-

concupiscentia oculorum, quae est fomentum concupiscentiae et superbiae, reddit homines fortes, quia multa patiuntur homines, ut temporalia acquirant. In rege significatur superbia; in vino, quod facit hominem ebriosum et reddit hominem audacem, significatur concupiscentia oculorum. Scribitur[20]: *Ne intuearis vinum, cum flavescit* in scypho. Per mulieres significatur concupiscentia carnis. Quae est materia resistendi istis? Quomodo potes vinci vinum et alia duo? Dico: per veritatem. Psalmus[21]: *Scuto circumdabit te veritas eius,* scilicet per fidem inhabitantem, *non timebis a timore nocturno* etc. Et beatus Petrus dixit: *Adversarius vester tanquam leo rugiens circuit, quaerens, quem devoret; cui resistite fortes in fide.* Si amaremus veritatem, non timeremus diabolum, quia scriptum est: *Oculi Domini contemplantur universam terram et praebent fortitudinem his qui corde perfecto credunt in eum.*

11. Secunda dispositio influxus doni fortitudinis est per imperturbabile spei solatium. Unde Apostolus ad Hebraeos[22]: *Fortissimum habemus solatium, qui confugimus ad tenendam propositam nobis spem.* Et in Isaia: *Qui sperant in Domino mutabunt fortitudinem suam; assument pennas ut aquilae, current, non laborabunt; ambulabunt et non deficient.* Homo libenter portaret magnum onus pro marca auri. Si tantum reficit musca[23]; igitur multum deberes te movere ad sustinendum pro spe futuri praemii et aeterni. In Deo debemus confidere, quia *dat lasso fortitudinem*[24]. Philosophus vult, quod una de virtutibus cardinalibus sit magnanimitas; sed non oportet, quod sit in te, sed in Deo ista magnanimitas, quae est virtus.

12. Tertio disponitur homo ad influxum doni fortitudinis per inexstinguibile caritatis incendium. Unde in Cantico[25]: *Pone me ut signaculum super cor tuum, ut signaculum super brachium tuum; quia fortis est ut mors dilectio, dura sicut infernus aemulatio; lampades eius lampades ignis atque flammarum; aquae multae non potuerunt exstinguere caritatem.* Credis exstinguere fornacem ardentem cum gutta aquae? Omnis virtus est sicut gutta aquae respectu animae amantis. *Fortis est ut mors dilectio;* mors omnes vincit, similiter dilectio totum vincit. *Dura sicut infernus*

---

[20] Prov. 23, 31.

[21] Psalm. 90, 5.—Seq. locus est I Petr. 5, 8 et 9: *Adversarius vester diabolus tanquam* etc.; tertius II Paral. 16, 9.

[22] Cap. 6, 18.—Seq. locus est Isai. 40, 31.

[23] Ita S. Franciscus vocare solebat pecuniam; cf. *Opuscula,* Apoht. 47; Bonav., *Vita,* c. 7.

[24] Isai. 40, 29. Pro *fortitudinem,* quod in aliis versionibus invenitur, Vulgata *virtutem.*—De sententia Philosophi cf. II *Ethic.,* c. 7.

[25] Cap. 8, 6 et 7

piscencia de los ojos, la cual es fomento de la lujuria y de la soberbia, hace fuertes a los hombres, pues sufren muchas cosas para adquirir los bienes temporales. En el rey se significa la soberbia; en el vino, que convierte en borracho al hombre y le vuelve audaz, se significa la concupiscencia de los ojos. Está escrito: *No mires al vino cuando bermejea, cuando resalta su color* en el vidrio. Por las mujeres se significa la concupiscencia de la carne. ¿Con qué resistir a éstos? ¿Cómo pueden ser vencidos el vino y las otras dos cosas? Digo que por la verdad. El Salmo: *Su verdad te cercará como escudo,* o sea por la fe inhabitante, *y no temerás terrores nocturnos,* etc. Y el bienaventurado Pedro dijo: *Vuestro enemigo anda girando como león rugiente alrededor de vosotros, en busca de presa que devorar; resistidle firmes en la fe.* Si amásemos la verdad no temeríamos al diablo, porque está escrito: *Los ojos del Señor están contemplando toda la tierra, y dan fortaleza a los que creen en El con perfecto corazón.*

11. La segunda disposición para la infusión del don de fortaleza viene del imperturbable consuelo de la esperanza. Por esto escribe el Apóstol a los Hebreos: *Tengamos un poderosísimo consuelo los que consideramos nuestro refugio en alcanzar los bienes que nos propone la esperanza.* Y en Isaías se dice: *Los que tienen puesta en el Señor la esperanza, adquirirán nuevas fuerzas, tomarán alas como de águila, correrán y no se fatigarán, andarán y no desfallecerán.* A gusto llevaría el hombre un gran peso a cambio de una moneda de oro. Si tanto fortalece la mosca, mucho te debiera mover a sufrir la esperanza del premio futuro y eterno. En Dios es en quien debemos confiar, porque *es el que robustece al débil.* El Filósofo enseña que una de las virtudes cardinales es la magnanimidad; pero es necesario que no se base en ti, sino en Dios, esta magnanimidad, que es virtud.

12. En tercer lugar se dispone el hombre para la infusión del don de fortaleza por el inextinguible incendio de la caridad. De ahí en el Cantar de los Cantares: *Ponme por sello sobre tu corazón, ponme por marca sobre tu brazo; porque el amor es fuerte como la muerte, implacables como el infierno los celos; sus brasas, brasas ardientes, y un volcán de llamas; las muchas aguas no han podido extinguir el amor.* ¿Crees apagar un horno encendido con una gota de agua? Toda virtud es como gota de agua respecto del alma que ama. *El amor es fuerte como la muerte;* la muerte vence a todos; de semejante manera, todo lo vence el amor. *Impla-*

aemulatio; infernus quod tenet non dimittit, ita caritas omnia vincit et fortiter tenet. Paule, quid dicis de caritate? *Quis,* inquit [26], *separabit me a caritate Dei?* Respondet: *Tribulatio? an angustia? an fames? an nuditas? an periculum? an persecutio? an gladius?* Et dicit: *Certus sum, quia neque mors neque vita neque instantia neque futura poterunt me separare a caritate, quae est in Christo Iesu.* Chrysostomus dicit, quod Paulus enumerat omnes creaturas et dicit: *Neque creatura alia poterit me separare a caritate, quae est in Christo Iesu;* id est, si de novo posset fieri creatura, non posset separare me. — Ista caritas est trahens nos ad naturam caelestem, non permittit peregrinam impressionem in nobis; quantum est de se, perpetua est; nisi dem libellum repudii, non auferet Deus caritatem suam a nobis. In Psalmo [27]: *Diligam te, Domine, fortitudo mea, Dominus firmamentum meum et refugium meum et liberator meus. Protector vitae meae, a quo trepidabo?* Catharina et Lucia fortes fuerunt per amorem Dei. Si non sumus ligati cum Domino per caritatem, facile amittimus fortitudinem nostram. — Patet modo, a quo est origo doni fortitudinis, et per quae disponimur ad istum influxum doni fortitudinis.

13. Sed scitis, quod habitus sine actu nihil est [28]; ideo sciendum, quod ad tria datur donum fortitudinis: primo, ad perficiendum operationes viriles; secundo, ad prosternendum aëreas potestates; et tertio, ad perferendum mundiales tribulationes. — Primo, dico, datur donum fortitudinis ad perficiendum operationes viriles; unde in Proverbiis [29]: *Egestatem operata est manus remissa; manus autem fortium parat divitias.* Et de forte muliere dicitur: *Manum suam misit ad fortia, et digiti eius apprehenderunt fusum.* Loquitur de Ecclesia et de membris eius. Prius oportet po-

[26] Rom. 8, 35 et 38.—Chrysost. in hunc locum (homil. 15, n. 5) ait. «Deinde, quasi haec non satis essent ad suum declarandum amorem, alias rursus subiicit: *Neque creatura alia,* id est, etiam si alia creatura esset, quanta est ea quae videtur, quanta illa spiritualis, nihil me a caritate illa submovebit».

[27] Psalm. 17, 2 s. Ibid. 26, 1: *Dominus protector* etc.—Superius respicitur opinio Arist. de corporibus caelestibus, quae propter incorruptibilitatem non recipiunt peregrinas impressiones; cf. I *Meteor.,* c. 4.

[28] Arist., I *Ethic.,* c. 8: «Fieri enim potest, ut habitus, licet adsit, nullum tamen bonum efficiat; id quod in dormiente, vel alio aliquo modo manente otioso homine evenit; ut operatio autem nihil boni agat, non datur; aget enim necessario et bene etiam aget».

[29] Cap. 10, 4. Ibid. 31, 19, est seq. locus. Beda in hunc locum *(De muliere forti)* ait: «Fortia dicit perfecta in Christi caritate opera... Solent feminae tenentes fusum in dextera, colum tenere in sinistra; in colo enim lana involuta est, quae filo ducenda et nenda transeat in fusum».

cables como el infierno los celos; el infierno no suelta lo que posee: así también la caridad vence todo y lo retiene fuertemente. ¡Oh Pablo!, ¿qué es lo que dices de la caridad? *¿Quién,* dice, *podrá separarnos del amor de Cristo?* Responde: *¿La tribulación, o la angustia, o el hambre, o la desnudez, o el riesgo, o la persecución, o el cuchillo?* Y dice: *Estoy seguro de que ni la muerte ni la vida, ni lo presente ni lo venidero, podrá jamás separarnos del amor de Dios, que se funda en Jesucristo nuestro Señor.* Dice el Crisóstomo que San Pablo, después de enumerar todas las criaturas, añade: *Ni otra ninguna criatura podrá jamás separarnos del amor de Dios, que se funda en Jesucristo nuestro Señor;* esto es, aunque alguna otra nueva criatura pudiera ser creada, tampoco ésta podría separarme. Esta caridad es la que nos arrastra hacia la naturaleza celeste, no permite en nosotros peregrinas impresiones; cuanto está de sí es perpetua; si yo no doy libelo de repudio, Dios no retirará de nosotros su caridad. En el Salmo se dice: *A ti he de amarte, ¡oh Señor!, que eres mi fortaleza. El Señor es mi firme apoyo, mi asilo y mi libertador. El Señor es el defensor de mi vida: ¿quién me hará temblar?* Santa Catalina y Santa Lucía fueron fuertes por el amor de Dios. Si no estamos unidos con Dios mediante la caridad, fácilmente perdemos nuestra fortaleza. — Vemos ya de quién dimana el don de fortaleza y cuáles son las cosas que nos disponen para esta infusión del don de fortaleza.

13. Pero sabéis que el hábito nada es sin el acto; por eso es de saber que el don de fortaleza se nos da para tres cosas: lo primero, para llevar a cabo operaciones varoniles; lo segundo, para abatir a las potestades aéreas, y lo tercero, para sobrellevar las tribulaciones mundanas. — Lo primero, digo, se da el don de fortaleza para llevar a cabo operaciones varoniles; de donde en los Proverbios: *La mano desidiosa produce la mendicidad; pero la mano activa acumula riquezas.* Y de la mujer fuerte se dice: *Aplica sus manos a los quehaceres fatigosos, y sus dedos manejan el huso.* Habla de la Iglesia y de sus miembros. Primero es

nere manum ad fortia, quam digiti apprehendant fusum, id est, oportet prius fortiter agere, antequam homo possit perspicaciter docere. In fuso, quo extrahitur filum de stupa, significatur industria, per quam homines accipiunt doctrinam et explicant eam. Qui vult bene docere, oportet, quod manum mittat ad fortia. In libro Regum [30] dicitur: *Ingredere, quia vir fortis es et bona annuntians;* et in Isaia: *Super montem excelsum ascende tu, qui evangelizas Sion.* Si brachium est debile, etiam si gladius fuerit fortis et bonus; non erit bonus ictus. Aliqui pleni sunt sermonibus et parum habent de operationibus.

14. Secundo datur donum Spiritus sancti ad prosternendas aëreas potestates. Unde in Ioanne [31]: *Scribo vobis, iuvenes, quoniam fortes estis, et verbum Dei manet in vobis, et vicistis malignum.* Ista fortitudo debet esse in omni christiano et specialiter in duce exercitus populi christiani. Scribitur in libro Machabaeorum, quod *Iudas fortis viribus a iuventute sua, ipse sit vobis princeps militiae, et ipse aget bellum populi.* Omnis, qui accipit curam animarum, efficitur princeps militiae; et quando princeps non est bonus, tunc exercitus est in magno periculo. Unde conqueritur Ieremias [32]: *Recessit,* inquit, *omnis decor a filia Sion; facti sunt principes eius sicut arietes non invenientes pascua, et abierunt absque fortitudine ante faciem subsequentis.* Duo fuerunt, quibus Dominus dedit fortitudinem, scilicet Caleb et Iosue. De Caleb dicitur [33]: *Dedit Dominus fortitudinem ipsi Caleb, et usque in senectutem permansit illi virtus, ut ascenderet in excelsum terrae locum.* Et similiter dicitur de Iosue, quod *fortis in bello factus est.* Caleb interpretatur totum cor, et Iosue interpretatur salvatio. Isti pro salute aliorum circumierunt explorare terram promissionis [34].

15. Tertio datur donum fortitudinis ad perferendas mundiales tribulationes. Unde dicitur in libro Machabaeorum [35], quod Eleazarus, quando a vita decessit, exemplum fortitudinis iuvenibus et senibus derelinquens dixit: *Libenter pro amore tuo haec patior.* Potuit liberari, si simulasset, se carnes porcinas comedisse; sed noluit, immo potius voluit mori et exemplum fortitudinis aliis relinquere. — Quis habebit illum donum? Omnes modo fugiunt pro modico, pro

[30] Lib. III, 1, 42.—Seq. locus est Isai. 40, 9; Act. 1, 1, dicitur: *Coepit Iesus facere et docere.*

[31] Epist. I, 2, 14.—Seq. locus est I Mach. 2, 66.

[32] Thren. 1, 6: *Et egressus est a filia Sion omnis decor eius* etc.

[33] Eccli, 46, 11. Ibid. v. 1 est seq. locus: *Fortis in bello Iesus Nave.*—Hieron., *De nomin. hebraic.* (de Numerorum libro): Caleb, quasi cor, aut omne cor etc.; Iesu, salvator».

[34] Cf. Num. 13, 7 et 17.

[35] Lib. II, 6, 26 ss.—In v. 30 Vulgata *propter timorem tuum* loco *pro amore tuo.*

necesario aplicar las manos a los quehaceres fatigosos, antes que los dedos manejen el huso, esto es, el hombre debe obrar con fortaleza antes de que pueda enseñar con perspicacia. En el huso, mediante el cual se extrae el hilo de la estopa, se significa la industria por la cual los hombres reciben la doctrina y la explican. Quien quiere enseñar bien, debe antes aplicar las manos a los quehaceres fatigosos. Se dice en el libro de los Reyes: *Entra, que tú eres un hombre valeroso y portador de buenas nuevas;* y en Isaías: *Súbete sobre un alto monte tú que anuncias buenas nuevas a Sión.* Si el brazo es débil, aun cuando la espada fuere fuerte y buena, no será bueno el golpe. Algunos están llenos de discursos, pero tienen pocas obras.

14. En segundo lugar, se da el don [2] del Espíritu Santo para abatir a las potestades aéreas. Por esto dice San Juan: *A vosotros, jóvenes, os escribo, porque sois valerosos, y la palabra de Dios permanece en vosotros, y vencisteis al maligno.* Debe hallarse esta fortaleza en todo cristiano, y especialmente en el jefe del ejército del pueblo cristiano. Se dice en el libro de los Macabeos: *Judas Macabeo ha sido esforzado y valiente desde su juventud: sea él el general de vuestro ejército y el que conduzca al pueblo a la guerra.* Todo el que recibe cura de almas, queda constituído general de ejército; y cuando no es bueno el general, entonces el ejército está en gran peligro. Por esto se lamenta Jeremías: *Perdido ha,* dice, *la hija de Sión toda su hermosura: sus príncipes han venido a ser como carneros que no hallan pastos, y han marchado desfallecidos delante del que los conduce.* Dos hombres hubo a quienes Dios dió fortaleza, a saber, Caleb y Josué. De Caleb se dice: *Y al mismo dióle el Señor gran valor y conservóle vigoroso hasta la vejez, para subir a la montaña en la tierra prometida.* Y del mismo modo se dice de Josué que fué esforzado en la guerra. Caleb se interpreta todo corazón, y Josué se interpreta salvación. Estos, por la salud de los otros, dieron vuelta a la tierra de promisión para explorarla.

15. En tercer lugar, se da el don de fortaleza para sobrellevar las tribulaciones mundanas. Por esto se dice en el libro de los Macabeos que Eleazar, al morir, dijo, dejando ejemplo de fortaleza a los jóvenes y a los ancianos: *De buen grado padezco estos dolores por tu amor.* Pudo librarse simulando que comía carne de puerco; pero no lo quiso, más bien prefirió morir y dejar a los otros un ejemplo de fortaleza. — ¿Quién poseerá este don? Ahora todos huyen por

[2] Cf. Léxicon: *Don.*

amissione modicae rei temporalis, vel modici commodi; et quare? Quia non habent fortitudinem. Sed dicit ipse Iob [36]: *Tenebit iustus viam suam.* Via ipsius Christi est, quod homo munde et fortiter ambulet. *Accinxit,* inquit, *fortitudine lumbos suos.* Et alibi dicitur: *Super excelsa deducet me victor in psalmis canentem.* — Rogabimus Dominum nostrum Iesum Christum, ut ipse per suam misericordiam dignetur nos ita ducere et regere in ista vita mortali, ut possimus dona praedicta Spiritus sancti obtinere et pervenire ad illud ineffabile gaudium, in quo vivit et regnat ille quem "videbimus, amabimus, et laudabimus" [37], praestante ipso, qui est trinus et unus: Pater et Filius et Spiritus sanctus. Amen.

COLLATIO VI

DE DONO FORTITUDINIS COLLATIO SECUNDA

SUMMARIUM.—*Introductio, 1.—Repetitio et applicatio textus, 2-4. Divisio argumenti trimembris, 5.*—PARS I: B. VIRGO PROTULIT PRETIUM NOSTRAE REDEMPTIONIS UT FORTIS ET SANCTA. *Triplex sancitas eius. Primo, sanctitas pudicitiae incorruptae, 6.—Secundo, sanctitas obedientiae promptae, 7.—Tertio, sanctitas benevolentiae plenae, 8.—Figurae Virginis sex, tres in historia, tres in verbis; hae significant sex proprietates amoris divini, 9-11.—Imitari debemus in his B. Virginem, sed non Evam; increpatio peccati, speciatim luxuriae; cavendum a mulieribus, 12-14.*—PARS II: IPSA PERSOLVIT ILLUD UT FORTIS ET PIA. *Obtulit sub cruce Filium ad solvendum pretium mundi, 15.—De B. Virginis pietate; haec est triplex, 16.—Persolvit pretium primo pietate venerationis divinae; hinc super omnes est laudabilis; reprehenditur impietas hominum, 17.—Secundo, pietate compassionis ad Christum; compassio cum Christo, 18-19. — Tertio, pietate miserationis ad mundum; B. Virgo mater pia christianorum; commendatur pietas omnibus, 20-21.*—PARS III: IPSA POSSIDET ILLUD UT FORTIS ET STRENUA. *Strenua fuit tripliciter: primo, viriliter pugnans conterendo caput serpentis, 22.—Secundo, nobiliter triumphans de diabolo, ut Iudith de Holoferne, 23. — Tertio, sublimiter regnans, ut Esther coronata, 24.*

1. *Mulierem fortem quis inveniet?* [1] etc. — *Ora pro nobis, quia mulier sancta es.* Verbum ultimum fuit verbum sacerdotum ad Iudith; et potest esse verbum nostrum ad

[36] Cap. 17, 9.—Ioan. 14, 6: *Ego sum via* etc. Seq. locus est Prov. 31, 17; tertius Habac. 3, 19.

[37] Secundum August., XXII *De civ. Dei,* c. 30, n. 5: «Ibi vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus; ecce, quod erit in fine sine fine».

[1] Prov. 31, 10.—Seq. locus est Iudith 8, 29. Subinde respicitur Luc. 1, 28: *Ave, gratia plena.*

cosas pequeñas, por la pérdida de un pequeño bien temporal o de una pequeña comodidad. Y ¿por qué? Porque no tienen fortaleza. Pero dice el mismo Job: *El justo proseguirá su camino.* La vía de Cristo es que el hombre camine con pureza y fortaleza. *Revistióse,* dice, *de fortaleza.* Y en otro lugar se dice: *Y el vencedor me conducirá a las alturas, cantando yo himnos.* — Rogaremos a nuestro Señor Jesucristo que por su misericordia se digne conducirnos y dirigirnos en esta vida mortal de modo que podamos obtener los predichos dones del Espíritu Santo y llegar a aquel inefable gozo en que vive y reina aquel a quien veremos, amaremos y alabaremos, concediéndonoslo El mismo, que es trino y uno: Padre e Hijo y Espíritu Santo. Amén.

COLACION VI

COLACIÓN SEGUNDA DEL DON DE FORTALEZA

SUMARIO.—*Introducción, 1.—Repetición y aplicación del texto, 2-4. División trimembre del argumento, 5.*—PARTE I: LA BIENAVENTURADA VIRGEN PRODUJO EL PRECIO DE NUESTRA REDENCIÓN COMO FUERTE Y SANTA. *Triple santidad de María. Primero, santidad de pudicicia incorrupta, 6.—Segundo, santidad de obediencia pronta, 7.—Tercero, santidad de benevolencia plena, 8. Seis figuras de la Virgen, tres en la historia, tres en los oráculos; éstas significan las seis propiedades del amor divino, 9-11.—Debemos imitar en esto a la bienaventurada Virgen, mas no a Eva; reprensión del pecado, especialmente de la lujuria; hay que guardarse de las mujeres, 12-14.*—PARTE II: ELLA LO PAGÓ COMO FUERTE Y PIADOSA. *Ofreció bajo la cruz su Hijo para pagar el precio del mundo, 15.—De la piedad de la bienaventurada Virgen; es triple, 16.—Pagó el precio, lo primero, con piedad de veneración divina; por esto es digna de alabanza sobre todas; repréndese la impiedad de los hombres, 17.—Lo segundo, con piedad de compasión de Cristo, el sufrir con Cristo, 18-19.—Lo tercero, con piedad de conmiseración del mundo; la bienaventurada Virgen, madre piadosa de los cristianos; se recomienda a todos la piedad, 20-21.*—PARTE III: ELLA LO POSEE COMO FUERTE Y VALEROSA. *Fué valerosa bajo tres aspectos: lo primero, luchando varonilmente al quebrantar la cabeza de la serpiente, 22.—Lo segundo, triunfando noblemente del diablo, como Judit de Holofernes, 23.—Lo tercero, reinando sublimemente, como Ester coronada, 24.*

1. *¿Quién hallará una mujer fuerte?,* etc. — *Ruega por nosotros, puesto que eres una mujer santa.* Estas últimas palabras fueron las que dirigieron los sacerdotes a Judit,

Virginem gloriosissimam, quae plena est sanctitate et gratia, ut oret pro nobis ad obtinendam gratiam et sapientiam: sapientiam ad cognoscendam veritatem, et gratiam ad faciendam veritatem. Ista duo debemus petere a Deo. Ad hoc venimus ad sermonem, ut intellectum bonum habeamus et affectum poenitentiae reportemus. Sed indigemus prece ad hoc; et quia sumus hebetes et tardi, ideo indigemus suffragio Virginis gloriosae, ut per eius suffragium imploremus divinum auxilium, quod possimus aliquid dicere, etc.

2. *Mulierem fortem* etc. In sero tangebamus verbum illud, quod est Salomonis ad Virginem gloriosam, in quo commendat eam a tribus: primo, a spiritualis fortitudinis robore; secundo, a supernaturalis conceptus fecundidate; et tertio, a salutaris consilii discretione [2]. — Et recte coniunguntur ista tria: quia robur fortitudinis spiritualis initium fuit supernaturalis conceptus, et donum consilii fuit quasi complementum, quia illa Virgo, quae debebat concipere Christum, Dei Filium, *Dei virtutem et Dei sapientiam* [3], debuit esse fortis et sensata; fortis virtute et sensata per sapientiam. Et ideo Sapiens, volens explicare de conceptu Virginis, praemittit de spiritu fortitudinis et subiungit de dono consilii, quia illa, super quam debuit requiescere *spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis et spiritus timoris Domini* [4], debuit esse repleta spiritu septiformi donorum Spiritus sancti, specialiter vero spiritu fortitudinis et consilii.

3. In hoc autem, quod dicit: *Procul et de ultimis finibus pretium eius,* intelligitur Virgo gloriosa commendari a supernaturali conceptus fecunditate. Hoc non habeo ex me, sed Bernardus [5] dicit: "Si nostra et omnium salus, si innocentiae restitutio posita est in manu mulieris; necesse est, ut fortis mulier quaeratur, quae ad tantum opus est necessaria"; et subdit: "Non de terra, non de caelo propinquo, sed *a summo caelo egresio eius*". — *Procul* igitur *et de ultimis finibus pretium eius.* Hoc est pretium, de quo dicit Apostolus [6]: *Empti estis pretio magno; portate et glorificate Deum in corpore vestro.* Quod pretium illud sit magnum, dicit apostolus Petrus: *Non corruptibilibus auro vel argento redempti estis de vana vestra conversatione paternae traditionis, sed*

---

[2] Cf. coll. praeced., n. 2.
[3] Epist. I Cor. 1, 24.
[4] Isai. 11, 2 et 3.
[5] *Homil. 2 super Missus est,* n. 5. Textus originalis quaedam alio modo exhibet et plura interserit. Allegatur in fine Ps. 18, 7.
[6] Epist. I Cor. 6, 20.—Seq. locus est I Petr. 1, 18 et 19.—De redemptione generis humani vide *Breviloq.*, p. 4, c. 1 ss., et III *Sent.*, d. 20, q. 3 s.

y pueden ser nuestras palabras a la Virgen gloriosísima, que está llena de santidad y de gracia, para que ruegue por nosotros a fin de obtener la gracia y la sabiduría: la sabiduría, para conocer la verdad, y la gracia, para practicar la verdad. Estas dos cosas debemos pedir a Dios. A esto hemos venido a la colación, para entender bien y reportar afectos de penitencia. Pero para esto necesitamos de la oración; y como somos rudos y tardos, tenemos necesidad de la intercesión de la Virgen gloriosa, para implorar mediante ella el divino auxilio con que poder decir algo, etc.

2. *¿Quién hallará una mujer fuerte?,* etc. Ayer por la tarde tocábamos aquellas palabras de Salomón a la Virgen gloriosa en que la encomia por tres cosas: lo primero, por la robustez de la espiritual fortaleza; lo segundo, por la fecundidad de la sobrenatural concepción, y lo tercero, por la discreción del saludable consejo. — Y estas tres cosas están bien unidas: porque la robustez de la espiritual fortaleza fué el comienzo de la sobrenatural concepción, y el don de consejo fué como el complemento, porque aquella Virgen, que debía concebir a Cristo, Hijo de Dios, *virtud de Dios y sabiduría de Dios,* tuvo que ser fuerte y sensata: fuerte por la virtud y sensata por la sabiduría. Y por esto el Sabio, queriendo hablar de la concepción de la Virgen, habla antes del espíritu de fortaleza y después del don de consejo; porque aquella sobre quien debió reposar *el espíritu de sabiduría y de entendimiento, el espíritu de consejo y de fortaleza, el espíritu de ciencia y de piedad y el espíritu del temor de Dios,* debió estar llena del espíritu septiforme de los dones del Espíritu Santo, y especialmente del espíritu de fortaleza y de consejo.

3. Y en aquello que dice: *De mayor estima es que todas las preciosidades traídas de lejos y de los últimos términos del mundo,* se entiende recomendada la Virgen gloriosa por la fecundidad de la sobrenatural concepción. Esto no lo digo por mi cuenta, sino que es San Bernardo quien lo dice: "Si nuestra salvación y la de todos, si la restitución de la inocencia depende de una mujer, menester es que se busque la mujer fuerte, que es necesaria para una obra tan grande"; y añade: "No de la tierra, no del cielo próximo, sino que *sale de una extremidad del cielo*". — *De mayor estima es,* pues, *que todas las preciosidades traídas de lejos y de los últimos términos del mundo.* Este es el precio del que dice el Apóstol: *Puesto que fuisteis comprados a gran precio, glorificad a Dios y llevadle en vuestro cuerpo.* Que aquel precio es grande lo dice el apóstol San Pedro: *Sabiendo que fuisteis rescatados de vuestra vana conducta de vida qué recibisteis de vuestros padres, no con oro o plata, que*

pretioso sanguine quasi Agni immaculati et incontaminati. Hoc debuit esse pretium magnum, quod redimi debebat totus mundus et totum genus humanum: quia homo satisfacere non potuit, quia nullus homo potuit valere omnes homines, nec creatura aliqua. Nihil fuit sufficiens ad redimendum totum genus humanum, nisi haberet humanam naturam et naturam super omnem creaturam; ergo oportuit, quod haberet naturam divinam et humanam.

4. Illud pretium ubi invenietur? Certe nusquam nisi in utero Virginis gloriosae. Unde in Isaias [7]: *Ecce, Virgo concipiet et pariet filium, et vocabitur nomen eius Emmanuel.* — Emmanuel interpretatur nobiscum Deus. Non decebat Virginem habere filium nisi Deum, nec Deum habere matrem nisi Virginem. Pretium illud non potuit inveniri nisi in Virgine. Procul et de ultimis finibus est, quia in ipso coniunctum est summum cum infimo, et primum cum ultimo. Pretium illud procul est, quo redimitur totum genus humanum; quia redimitur infimum, ideo et summum; quia redimitur ultimum, ideo est primum. Homo inter creaturas ultimo creatus est [8].

5. *Procul et de ultimis finibus pretium eius;* et cuius eis? Huius mulieris Virginis benedictae est pretium, per quod regnum caelorum obtinere valeamus; sive est eius, id est ex ea sumtum, per eam solutum et ab ea possessum: ex ea sumtum in incarnatione Verbi; per eam solutum in redemptione generis humani; et ab ea possessum in assecutione gloriae paradisi. Ipsa pretium illud protulit, solvit et possedit: ergo est eius ut originantis, ut persolventis et ut possidentis. Mulier ista protulit pretium illud ut fortis et sancta; solvit ut fortis et pia; et possedit ut fortis et strenua.

6. Dico primo, quod pretium illud protulit, scilicet Deum et hominem. Protulit Virgo benedicta ut mulier fortis et sancta, sanctitate, dico, pudicitiae incorruptae, sanctitate obedientiae promptae et sanctitate benevolentiae plenae. — Primo, dico, protulit pretium illud Virgo benedicta ut fortis et sancta sanctitate pudicitiae incorruptae. Unde in Ecclesiastico [9]: *Gratia super gratiam mulier sancta et pudorata;* et angelus dixit: *Ave, gratia plena,* quia sancta et pudorata: sancta carne et pudorata mente. Apostolus: *Mulier innupta et virgo cogitat quae Domini sunt, ut sit sancta corpore et spiritu.* Super illud: *Missus est angelus*

[7] Cap. 7, 14. Cf. Matth. 1, 23, ubi post Emmanuel additur: *quod est interpretatum nobiscum Deus.*
[8] Cf. Gen. 1, 26 ss.
[9] Cap. 26, 19.—Seq. locus est Luc. 1, 28; tertius I Cor. 7, 34.

son cosas perecederas, sino con la sangre preciosa de Cristo, como de un Cordero inmaculado y sin tacha. Este debió ser el gran precio con que debía ser redimido todo el mundo y todo el género humano; porque el hombre no pudo satisfacer, ya que ningún hombre, ni criatura alguna, pudo valer cuanto todos los hombres. Ninguna cosa era suficiente para redimir a todo el género humano, si no tenía la naturaleza humana y la naturaleza superior a todas las criaturas; luego fué menester que poseyese naturaleza divina y humana.

4. ¿Dónde se halla este precio? Cierto que en ninguna parte sino en el útero de la gloriosa Virgen. De ahí Isaías: *Sabed que una virgen concebirá y parirá un hijo, y su nombre será Emmanuel.* — Emmanuel se interpreta Dios con nosotros. No era conveniente que la Virgen tuviese por hijo sino era a Dios, ni que Dios tuviese por madre sino a la Virgen. Aquel precio no pudo hallarse sino en la Virgen. De mayor estima es que todas las preciosidades traídas de lejos y de los últimos términos del mundo, porque en él se juntó lo sumo con lo ínfimo y lo primero con lo último. Aquel precio es de lejos por el que se redime todo el género humano; porque se redime lo ínfimo, por esto es sumo; porque se redime lo último, por esto es primero. Entre todas las criaturas, el hombre fué creado el último.

5. *De mayor estima es que todas las preciosidades traídas de lejos y de los últimos fines del mundo.* ¿Y de quién es esta estima y precio? De esta mujer, Virgen bendita, es el precio, por el que podemos obtener el reino de los cielos; o también es de ella, o sea tomado de ella, pagado por ella y poseído por ella; tomado de ella en la encarnación del Verbo, pagado por ella en la redención del género humano y poseído por ella en la consecución de la gloria del paraíso. Ella produjo, pagó y poseyó este precio; luego es suyo en cuanto ella es la que lo origina, lo paga y lo posee. Esta mujer produjo aquel precio como fuerte y santa; lo pagó como fuerte y piadosa, y lo posee como fuerte y valerosa.

6. Digo, lo primero, que produjo aquel precio, a saber, a Dios y al hombre. Lo produjo la Virgen bendita como mujer fuerte y santa, con santidad de pudicia incorrupta, con santidad de obediencia pronta y con santidad de benevolencia plena. — Primeramente, digo, produjo la Virgen bendita aquel precio como fuerte y santa con santidad de pudicicia incorrupta. De donde en el Eclesiástico: *Gracia es sobre gracia la mujer santa y pudorosa;* y el ángel dijo: *Dios te salve, ¡oh llena de gracia!,* porque santa y pudorosa; santa en la carne y pudorosa en la mente. El Apóstol dice: *La mujer no casada y una virgen piensa en las cosas de Dios, para ser santa en cuerpo y alma.* Sobre aquellas palabras:

Gabriel etc., dicit Bernardus[10]: "*Missus est Gabriel ad Virginem*, qualem describit Apostolus, mente et corpore sanctam, nec de novo nec fortuitu inventam, sed a saeculo electam, ab Altissimo praecognitam et sibi praeparatam, ab angelis servatam, a patriarchis praesignatam, a prophetis promissam". Ad istam Virginem mitti debuit Gabriel tanquam paranymphus. Haec sola placuit Altissimo. Item Bernardus[11]: "Virgo regia, gemino mentis decore praefulgida civium in se provocavit aspectus, ita ut Regis animum in sui concupiscentiam inclinaret et caelestem nuntium ad se de supernis adduceret".

7. Secundo protulit Virgo benedicta illud pretium ut fortis et sancta sanctitate obedientiae promptae. Unde in Ecclesiastico[12]: *Fundamenta aeterna supra petram solidam, et mandata Dei in corde mulieris sanctae.* Ecclesia debuit fundari; ideo oportuit iacere fundamenta, scilicet mandata Dei, et oportuit, quod in aliqua persona essent collocata. Non potuit hoc esse nisi in Virgine gloriosa; Psalmus: *Fundamenta eius in montibus sanctis; homo natus est in ea et ipse fundavit eam Altissimus.* Dicit: *Mandata Dei in corde mulieris sanctae*, id est Virginis gloriosae. Non fuit otiosa, non fuit sciens et non faciens, sed fuit obediens. Ideo in corde eius fuerunt fundata ista mandata Dei. Dicitur in Evangelio[13]: *Omnis, qui audit verbum Dei et facit, similis est qui aedificat domum suam supra firmam petram; qui autem audit et non facit, similis est ei qui aedificat super arenam.* — Primo oportuit invenire personam, in qua mandata Dei collocarentur, scilicet mulierem fortem. Haec fuit Virgo gloriosa. Unde in Luca[14]: *Extollens vocem quaedam mulier de turba, dixit ei: Beatus venter, qui te portavit, et ubera, quae suxisti.* Et dixit Iesus: *Quinimmo, beati qui audiunt verbum Dei et custodiunt illud.* — Non solum ipsa beata est, quae ipsum concepit et lactavit, sed etiam qui eam sequuntur. Et qui sunt illi? Qui audiunt verbum Dei et implent illud. Eva, transgressa mandatum Dei, destruxit donum, quam Deus nobis praeparavit ad salutem; sed mulier sapiens aedificavit domum et reparavit salutem nostram.

---

[10] *Homil.* 2, n. 4: «*Missus est*, inquit (Luc. 1, 26 et 27), *angelus ad Virginem:* virginem carne, virginem mente, virginem professione, virginem denique, qualem» etc.

[11] *Homil.* 2 *super Missus est*, n. 2: «His (virginitate et humilitate) nimirum Virgo regia, gemmis ornata virtutem geminoque mentis pariter et corporis decore praefulgida, specie sua et pulcritudine sua in caelestibus cognita, caeli civium» etc.

[12] Cap. 26, 24.—Seq. locus est Ps. 86, 1 et 5.

[13] Matth. 7, 25 et 26. Vulgata paulo aliter legit.

[14] Cap. 11, 27 et 28.

Envió Dios al ángel Gabriel, etc., dice San Bernardo: "*Envió Dios al ángel a una Virgen* cual la describe el Apóstol: santa en el espíritu y en el cuerpo, no hallada recientemente y por casualidad, sino elegida desde la eternidad, conocida de antemano y preparada para sí por el Altísimo, guardada por los ángeles, prefigurada por los patriarcas, prometida por los profetas". A esta Virgen debió ser enviado Gabriel como paraninfo. Sólo ésta agradó al Altísimo. Asimismo dice San Bernardo: "La Virgen regia, resplandeciente con una doble belleza en la mente, atrajo a sí las miradas de los ciudadanos, de tal modo que inclinó a su amor al ánimo del Rey y trajo a sí de las alturas al nuncio celestial".

7. Lo segundo, la Virgen bendita produjo aquel precio como fuerte y santa con santidad de obediencia pronta. De ahí en el Eclesiástico: *Cimientos eternos sobre piedra sólida son los mandamientos de Dios en el corazón de la mujer santa.* La Iglesia tuvo que ser fundada; por eso fué conveniente echar los cimientos, o sea los mandamientos de Dios, y fué conveniente que estuviesen colocados sobre alguna persona. Esto no pudo tener lugar sino sobre la Virgen gloriosa; dice el Salmo: *Sobre los montes santos está fundada; hombres y hombres han nacido en ella; y el mismo Altísimo es quien la ha fundado.* Dice: *Los mandamientos de Dios en el corazón de la mujer santa*, esto es, de la Virgen gloriosa. No estuvo ociosa, no fué de las que conocen y no obran, sino que fué obediente. Por esto sobre su corazón estuvieron fundados estos mandamientos de Dios. Dícese en el Evangelio: *Cualquiera que escucha estas mis instrucciones y las practica, será semejante a un hombre cuerdo que fundó su casa sobre piedra. Pero cualquiera que oye estas instrucciones que doy y no las pone por obra, será semejante a un hombre loco que fabricó su casa sobre arena.* — Fué preciso lo primero hallar a la persona sobre la cual se colocasen los mandamientos de Dios, a saber, una mujer fuerte. Esta fué la Virgen gloriosa. Por esto se dice en San Lucas: *He aquí que una mujer, levantando la voz de en medio del pueblo, exclamó: Bienaventurado el vientre que te llevó y los pechos que te alimentaron.* Pero Jesús respondió: *Bienaventurados más bien los que escuchan la palabra de Dios y la ponen en práctica.* — No sólo es bienaventurada ella, que le concibió y amamantó, sino también los que la siguen. Y ¿quiénes son éstos? Los que escuchan las instrucciones de Dios y las practican. Eva, habiendo quebrantado el mandamiento de Dios, destruyó la casa preparada por Dios para nuestra salvación; mas la mujer sabia edificó la casa y reparó nuestra salvación.

8. Tertio protulit pretium illud Virgo benedicta ut fortis et sancta sanctitate benevolentiae plenae. Unde Gabriel angelus dixit ei[15]: *Benedicta tu in mulieribus* etc. *Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi. Ideoque et quod nascetur ex te sanctum vocabitur Filius Dei.* Augustinus: Spiritus sanctus amor est, et quamquam detur cum donis suis, non est donum, a quo non possit separari, nisi donum amoris. Cum ceterae virtutes communes sint bonis et malis; dilectio Dei et proximi propria est bonis et piis; ipsa sola est, quae sanctificat. Supervenit Spiritus sanctus, quia additur amor amori, ut metas aliorum transcenderet. Unde dicit Hugo[16]: "Quia amor Dei in mente Virginis singulariter ardebat, ideo in carne mirabilia faciebat". — Dicitur in Exodo: *Quod rubus ardebat et non comburebatur*, id est, Virgo gloriosa, Filium Dei et lucem proferens, per ignem divini amoris lucem mundo dedit et corrupta non fuit. Amor caritatis a corruptione conservat. *Ideoque et quod nascetur ex te*, per amorem illibatum et impollutum, *vocabitur Filius Dei.* Sicut ex amore viri cum muliere nascitur filius carnalis; ita ex amore Virginis cum Deo natus est Dei Filius.

9. Sed praecessit figura in rubo et igne, quam vidit Moyses; figura in virga et flore Aaron[17]; figura in vellere et rore Gedeonis; et praecessit figura in forti muliere et eius pretio, quam desideravit Salomon; figura in femina et

---

[15] Luc. 1, 28-35.—De sententia August. cf. *Enarrat. in Ps.* 103, serm. 1, n. 9; serm. 95, n. 7; II *De diversis quaest. ad Simplicianum*, q. 1, n. 8 ss.; XV *De Trin.*, c. 18, n. 32 ss., et *Prosperi Aquitani sententiae* ex August. (inter opera August.), n. 7: «Dilectio Dei et proximi propria et specialis virtus est piorum atque sanctorum, cum ceterae virtutes et bonis et malis possint esse communes».—Lib. III *Sent.*, d. 27, a. 1, q. 4, et d. 34, p. 2, a. 1, q. 1 ad 1, ostenditur, quod aliquando Spiritus sanctus datur cum suis donis, aliquando non.

[16] In libello *De B. Mariae virginitate*, c. 2: «Nam quia in corde, quo amor Spiritus sancti singulariter ardebat, ideo in carne eius virtus Spiritus sancti mirabilia faciebat».—Seq. locus est Exod. 3, 2. Quod per rubum Maria figuretur, docent Gregor. Nyss., *Mystica interpretatio vitae Moysi* (Migne, *Patrol. graec. lat.*, t. 44, col. 331); Theodoret., *Qq. in Exod.*, 3, interrog. 6; Eucherius, *Lib. formular. spiritualis intelligentiae*, c. 4, quem sequitur Raban., XIX *De universo*, c. 6; Bernard., *Serm. in Domin. infra oct. assumt. B. M. V.*, n. 5. Gregor., XXVIII *Moral.*, c. 1, n. 8, intelligit, per ipsum figurari incarnationem Christi, de quo vide *In Hexaëm.*, coll. 3, n. 13, et coll. 11, n. 15.

[17] Cf. Num. 17, 3 ss., et Hebr. 9, 4. *Serm.* 245, in Apendice serm. August. (alias 3 *De tempore*), n. 5, ostenditur, quod virga Aaron Deiparam figuravit.—De vellere Gedeonis vide Iudic. 6, 37 ss., et Ps. 71, 6. Origen., *Homil. 8 in Iudic.*, n. 4; Hieron., *Epist. 9 ad Paulam et Eustochium de assumt. B. M. V.* (inter opera Hieron.), n. 5: August. et Cassiodor., *In Ps.* 71, 6, docent, rore et vellere significari incarnationis Christi mysterium (ros Christus, vellus Maria). Vide etiam Raban., *Allegor. in S. Scriptur.*, sub nominibus virga et vellus.

8. En tercer lugar, la Virgen bendita produjo aquel fruto como fuerte y santa con santidad de benevolencia plena. Por esto le dijo el ángel Gabriel: *Bendita tú eres entre las mujeres*, etc. *El Espíritu Santo descenderá sobre ti, y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra. Por cuya causa el Santo que de ti nacerá será llamado Hijo de Dios.* Dice San Agustín: El Espíritu Santo es amor, y aunque se dé con sus dones, no hay don alguno del cual no pueda separarse, excepto del don del amor. Siendo las demás virtudes comunes a los buenos y a los malos, el amor de Dios y del prójimo es propio de los buenos y de los piadosos; sólo éste es el que santifica. Descendió el Espíritu Santo, porque se añade amor sobre amor, para trascender los términos de los demás. Por esto dice Hugo: "El amor de Dios ardía de un modo singular en el espíritu de la Virgen; por eso obraba maravillas en la carne". — Dícese en el Exodo: *Y veía que la zarza estaba ardiendo y no se consumía*; es decir, la Virgen gloriosa, produciendo al Hijo de Dios y a la luz, dió por el fuego del divino amor la luz al mundo y quedó incorrupta. El amor de caridad preserva de corrupción. *Por cuya causa el Santo que de ti nacerá*, por amor, sin mancha e impoluto, *será llamado Hijo de Dios.* Así como del amor del varón y de la mujer nace el hijo carnal, así del amor de la Virgen y de Dios nació el Hijo de Dios.

9. Pero precedió una figura en la zarza y el fuego, que vió Moisés; otra en la vara y flor de Aarón; otra en el vellocino y rocío de Gedeón; y precedió una figura en la mujer fuerte y su precio, que deseó Salomón; otra en la mujer

viro, quia dicit Ieremias[18]: *Mulier circumdabit virum*. Illud totum consummatum est in Virgine gloriosa. Unde Bernardus: "Quod monstratum est Moysi in rubo et igne, Aaron in virga et flore, Gedeoni in vellere et rore; hoc aperte praevidit Salomon in forti muliere et eius pretio; apertius praecinuit Ieremias de femina et viro; apertissime Isaias declaravit de Virgine et eius filio; et tandem exhibuit Gabriel Virginem salutando".

10. Tanguntur hic historiae. Prima historia est in rubo et igne, ubi exprimitur mysterium incarnationis. Secunda historia est in virga Aaron, quae praecisa et sicca in noctis unius spatio fronduit, floruit et fructum protulit. Tertia historia est, quod Gedeon petiit a Domino, quod ros cadens totus in vellere esset, et area remaneret sicca; et implevit concham rore. — Tria alia verba sunt Salomonis, Ieremiae et Isaiae. Verbum Salomonis est de forti muliere et eius pretio. Verbum Ieremiae de muliere et viro: *Novum*, inquit[19], *faciet Dominus super terram; mulier circumdabit virum*. Verbum Isaiae de Virgine et eius filio: *Ecce*, inquit, *Virgo concipiet et pariet filium, et vocabitur nomen eius Emmanuel. Et hoc vobis signum* etc.

11. Quis fecit, quod Virgo conciperet? Certe Spiritus sanctus, qui est amor fervens, fecundus, impollutus, virilis, incorruptus et deificus. Quod sit amor fervens, significatur nobis in rubo et igne. Quod sit amor fecundus, significatur in virga Aaron, quae in noctis spatio fronduit, floruit et fructum protulit. Quod sit amor impollutus, significatur in vellere completo, quia ros vellus non inquinavit, sed mundavit. Quod sit amor virilis, significatur nobis in muliere et viro, quia mulier circumdedit virum, id est ex omni parte cinxit. Quod sit amor incorruptus, significatur nobis in Virgine, quae concepit filium. Quod sit amor deificus, significatur nobis in Virgine pariente Deum. — Pretium illud pretiosissimum est. Propter hoc dicit Isaias[20]: *Pretiosior erit vir auro, et homo mundo obryzo*. Hoc dicit de Christo, qui nos pretiosos fecit.

12. Omnis, qui vult esse sanctus, debet sequi Virginem gloriosam in sanctitate pudicitiae incorruptae, obedientiae promptae et benevolentiae plenae. Et sicut sequendo Virginem gloriosam efficimur pretiosi et sancti, ita sequendo Evam efficimur mali et viles. Unde in Proverbiis[21]: *Pre-*

[18] Cap. 31, 22: *Femina circumdabit virum*.—Verba Bernardi sumta sunt ex *Homil. 2 super Missus est*, n. 11.
[19] Cap. 31, 22: *Creavit Dominus novum super terram; femina* etc. Seq. locus est Isai. 7, 14; tertius Luc. 2, 12; *Et hoc vobis signum: invenietis infantem* etc.
[20] Cap. 13, 12.
[21] Cap. 6, 26.—Seq. locus est Matth. 16, 26.

y el varón, pues dice Jeremías: *Una mujer encerrará dentro de sí al hombre*. Todo esto quedó consumado en la Virgen gloriosa. De ahí San Bernardo: "Lo que fué mostrado a Moisés en la zarza y el fuego, a Aarón en la vara y la flor, a Gedeón en el vellocino y el rocío, esto lo previó claramente Salomón en la mujer fuerte y su precio; lo profetizó más claramente Jeremías en la mujer y el varón; lo declaró clarísimamente Isaías acerca de la Virgen y su Hijo, y, finalmente, lo presentó Gabriel saludando a la Virgen".

10. Tocamos aquí las historias. La primera historia es la de la zarza y el fuego, en la que se expresa el misterio de la encarnación. La segunda historia es la de la vara de Aarón, la cual, cortada y seca, en el espacio de una noche reverdeció, echó flores y dió fruto. La tercera historia es la de Gedeón, cuando éste pidió al Señor que el rocío que cayera posase todo en el vellocino, quedando seca la era; y llenó una concha con el rocío. — Los otros tres testimonios son de Salomón, de Jeremías y de Isaías. Las palabras de Salomón son de la mujer fuerte y de su precio. Las de Jeremías sobre la mujer y el varón: *El Señor ha hecho una cosa nueva sobre la tierra: una mujer encerrará dentro de sí al hombre*. Las de Isaías sobre la Virgen y su hijo: *Sabed*, dice, *que una virgen concebirá y parirá un hijo, y su nombre será Emmanuel. Y sírvaos de señal*, etc.

11. ¿Quién hizo que la Virgen concibiera? Ciertamente el Espíritu Santo, que es amor ferviente, fecundo, inmaculado, viril, incorrupto y deífico. Que es amor ferviente se nos significa en la zarza y el fuego. Que es amor fecundo, se significa en la vara de Aarón, que en el espacio de una noche reverdeció, echó flores y dió fruto. Que es amor inmaculado se significa en el vellocino lleno, porque el rocío no manchó, sino que limpió el vellocino. Que es amor viril, se nos significa en la mujer y el varón, porque la mujer encerró dentro de sí al hombre, esto es, lo ciñó por todas partes. Que es amor incorrupto, se nos significa en la Virgen, que concibió al Hijo. Que es amor deífico, se nos significa en la Virgen, que da a luz a Dios. — Aquel precio es preciosísimo. Por esto dice Isaías: *El hombre será más apreciado que el oro, y más que el oro acendrado*. Esto lo dice de Cristo, quien nos hizo de gran precio.

12. Todo el que quiere ser santo debe seguir a la Virgen gloriosa en la santidad de la pudicicia incorrupta, de la obediencia pronta y de la benevolencia plena. Y así como siguiendo a la Virgen gloriosa nos hacemos preciosos y santos, así siguiendo a Eva nos hacemos malos y viles. De

tium scorti vix est unius panis; mulier autem viri pretiosam animam capit. Eva stulta, pro esu unius pomi te et virum tuum et omnes nos vendidisti! O fili Evae! cave ne sis imitator Evae; sed pro quacumque delectatione animam tuam das; imitator es Evae. *Quid prodest homini, si universum mundum lucretur, detrimentum autem animae suae patiatur? Aut quam commutationem dabit homo pro anima sua?* Pro toto, quod Deus creavit, non darem animam meam. Christus sanguinem suum dedit pro anima tua redimenda, et pro peccato vendis te et animam tuam!

13. Scitis, quid accidit per peccatum? Pretiosiossimus fit vilissimus. Unde in Ecclesiastico [22]: *Mulier fornicaria quasi stercus conculcabitur in via.* Clericus igitur et sacerdos fornicarius quid est? Certe abominatio Domino. Fugite igitur concupiscentias et sequimini Virginem, quae credidit Gabrieli archangelo, non mulierem, quae credidit serpenti. Salomon secutus est mulieres fatuas, ideo luget et dicit in Ecclesiaste [23]: *Inveni mulierem amariorem morte, quae laqueus est venatorum, et sagena cor eius, vincula sunt manus illius. Qui placet Deo effugiet eam, qui autem peccator est capietur ab ea.* Laqueus est aspicientibus, sagena concupiscentibus et consentientibus, et vincula contingentibus.

14. Dico primo, quod est laqueus aspicientibus; unde scribitur [24]: *Speciem mulieris alienae multi admirati, reprobi facti sunt.* Legitur de beato Bernardo, quod soror eius venit eum videre, ornata pulcherrimo ornatu; ipse spuit in faciem eius et fugit ab ea. Illa impatiens quaesivit, quare hoc faceret; respondit: "quia in meretriceo ornatu venis ad capiendum animas et portas diabolum tecum". Ideo dicit: *Laqueus est venatorum,* id est diaboli, qui per eam capit animas; quia *qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam in corde suo* [25]. — Item,

[22] Cap. 9, 10: *Omnis mulier, quae est fornicaria* etc.—Inferius respicitur Gen. 3, 1 s.

[23] Cap. 7, 27.

[24] Eccli. 9, 11.—De B. Bernardo eiusque sorore Humbelina, quae ex modo, quo Bernardus ipsam arguebat, conversa est, cf. *S. Bernardi vitae primae* (auctore Gulielmo), I, c. 6, n. 30, et *Vitae secundae* (auctore Alano), c. 7, n. 22. His locis dicitur: «Cumque venisset (soror in saeculo nupta et saeculo dedita) quasi visura venerabilem fratrem suum, et adesset cum comitatu superbo et apparatu, ille detestans et exsecrans eam tanquam rete diaboli ad capiendas animas, nullatenus acquievit exire ad videndum eam. Quod audiens illa, confusa et compucta vehementer... tota in lacrymas resoluta: et si peccatrix sum, inquit, pro talibus Christus mortuus est... Et si despicit frater meus carnem meam, ne despiciat servus Dei animam meam. Veniat, praecipiat; quidquid praeceperit, facere parata sum. Hanc ergo promissionem tenens, exiit ad eam cum fratribus suis frater eius» etc.

[25] Matth. 5, 28.

ahí en los Proverbios: *El precio de la meretriz apenas es el precio de un pan; mas esa mujer cautivá la preciosa alma del hombre.* ¡Oh Eva necia, por comer una manzana te vendiste a ti misma, a tu marido y a todos nosotros! ¡Oh hijo de Eva! Guárdate de ser imitador de Eva; si por un deleite cualquiera entregas tu alma, eres imitador de Eva. *¿De qué sirve al hombre el ganar todo el mundo si pierde su alma? O ¿con qué cambio podrá el hombre rescatarla?* Por todo lo que Dios ha creado no daría mi alma. Cristo dió su sangre por la redención de tu alma, y tú te vendes a ti y tu alma por el pecado.

13. ¿Sabéis lo que sucede por el pecado? Lo preciosísimo se vuelve vilísimo. Por esto se dice en el Eclesiástico: *Cualquiera mujer pública es pisoteada como el estiércol en el camino.* ¿Qué son, pues, el clérigo y el sacerdote fornicarios? Ciertamente abominación para el Señor. Huíd, pues, de las concupiscencias y seguid a la Virgen, que creyó al arcángel Gabriel, no a la mujer que creyó a la serpiente. Salomón se fué tras las mujeres necias; por eso se lamenta y dice en el Eclesiastés: *Y hallé que es más amarga que la muerte la mujer, la cual es un lazo de cazar, y una red su corazón, y sus manos unos grillos. Quien es grato a Dios, huirá de ella; pero el pecador quedará preso.* Es lazo para los que la miran, red para los que la desean con pasión y consienten y grillos para los que la tocan.

14. Digo lo primero que es lazo para los que la miran; por eso está escrito: *Muchos, embelesados de la belleza de la mujer ajena, se hicieron réprobos.* Se lee del bienaventurado Bernardo que una vez fué a visitarle su hermana, adornada bellísimamente; él le arrojó saliva a la cara y huyó de ella. Ella le preguntó con impaciencia por qué hacía esto; respondióle San Bernardo: "Porque te presentas adornada como ramera para coger las almas y llevas contigo al diablo". Por èso dice: *Es un lazo de cazar,* a saber, del diablo, quien mediante ella coge las almas; porque *cualquiera que mirare a una mujer con mal deseo hacia ella, ya adulteró en su corazón.* — Asimismo es red para los que la

est sagena concupiscentibus et consentientibus. Unde in Ecclesiastico [26]: *Propter speciem mulieris multi perierunt.* Difficile est ignem portare in sinu, ut non comburantur vestimenta. — Item, manus mulieres sunt vincula contingentibus, quia stricte tenet, quod non potest homo ab ea separari. Unde Apostolus [27]: *Bonum est homini mulierem non tangere.* — *A vestimento procedit tinea, et a muliere iniquitas viri.* — Si volumus esse pretiosissimi, debemus adhaerere pretio mulieris fortissimae, Virginis incorruptae, obedientissimae et amantissimae. Illa mulier, scilicet Eva, nos a paradiso expellit et vendit, ista nos reducit et emit. — Protulit igitur pretium illud ut mulier fortis et sancta.

15. Secundo, persolvit istud pretium ut mulier fortis et pia, scilicet quando Christus passus est in cruce ad persolvendum pretium istud, ut nos purgaret, lavaret et redimeret; tunc beata Virgo fuit praesens, acceptans et concordans voluntati divinae. Et placuit ei, quod pretium uteri sui offerretur in cruce pro nobis. Unde in Ioanne [28]: *Stabant iuxta crucem Iesu mater eius et soror matris eius, Maria Cleophae, et Maria Magdalena. Cum vidisset ergo Iesus matrem et discipulum stantem, quem diligebat, dicit matri suae: Mulier ecce filius tuus,* scilicet qui tradetur in pretium redemtionis generis humani; ac si diceret: oportet, te carere me, et me carere te — et tu ipsa sicut sancta ipsum concepisti et sicut pia eum offers —; placeat tibi, Virgo, quod genus humanum redimo et Deum placo. Et ne destituta esset, dixit discipulo: *Ecce, mater tua;* hominem virginem dedit Virgini.

16. Audiamus aliquid de pietate eius. Haec est spes nostra, quae persolvit pretium istud, ut pia pietate venerationis divinae; secundo, pietate compassionis ad Christum; et tertio, pietate miserationis ad mundum, et praecipue ad populum christianum.

17. Primo, dico, persolvit pretium istud ut fortis et pia pietate venerationis divinae. Unde in Proverbiis [29]: *Falla gratia et vana est pulcritudo, mulier timens Dominum ipsa laudabitur.* Nullus autem est, qui posset reddere honorem subtractum Deo nisi Christus. Et beata Virgo est venerativa et restaurativa honoris Deo subtracti, et mater consentiens, quod Christus in pretium offerretur. Ergo laudabitur. Laudata fuit Anna, quia obtulit Samuelem; unde

[26] Cap. 9, 9.—Deinde respicitur Prov. 6, 27 : *Numquid potest homo abscondere ignem in sinu suo, ut vestimenta illius non ardeant?*
[27] Epist. I Cor. 7, 1.—Seq. locus est Eccli. 42, 13 : *De vestimentis enim procedit,* etc.
[28] Cap. 19, 25 et 26. Ibid. v. 27 locus seq.
[29] Cap. 31, 30.

desean con pasión y consienten. Por eso se dice en el Eclesiástico: *Por la hermosura de la mujer muchos se han perdido.* Difícil cosa es esconder el fuego en el seno sin que ardan los vestidos. — Asimismo, las manos de la mujer son grillos para los que las tocan, porque retiene apretadamente, de modo que el hombre no puede separarse de ella. Por eso dice el Apóstol: *Loable cosa es en el hombre no tocar mujer.* — *Como de las ropas nace la polilla, así de la mujer la maldad del hombre.* — Si queremos ser preciosísimos, debemos adherirnos al precio de la mujer fortísima, de la Virgen incorrupta, obedientísima y amantísima. Aquella mujer, o sea Eva, nos arroja del paraíso y nos vende; ésta nos vuelve a introducir y nos compra. — Produjo, pues, aquel precio como mujer fuerte y santa.

15. En segundo lugar, pagó este precio como mujer fuerte y piadosa, o sea cuando Cristo padeció en la cruz para pagar este precio, con el fin de purificarnos, lavarnos y redimirnos; entonces la bienaventurada Virgen estuvo presente, aceptando y conformándose a la voluntad divina. Y le plugo que el precio de su vientre se ofreciese por nosotros en la cruz. De donde en San Juan: *Estaban al mismo tiempo junto a la cruz de Jesús su Madre y la hermana de su madre, María Cleofás, y María Magdalena. Habiendo, pues, Jesús mirado a su Madre, y al discípulo que El amaba, el cual estaba allí, dice a su Madre: Mujer, ahí tienes a tu hijo,* a saber, el que será entregado por precio de la redención del género humano; como si dijera: conviene que tú te veas privada de mí y yo de ti—y tú misma como santa lo concebiste y como piadosa lo ofreces—; séate grato, ¡oh Virgen!, el que yo redima al género humano y aplaque a Dios. Y para que no quedase destituída, dijo al discípulo: *Ahí tienes a tu madre;* dió a la Virgen un hombre virgen.

16. Oigamos algo sobre su piedad. Esta es nuestra esperanza, la que pagó este precio, como piadosa, con la piedad de la veneración divina; lo segundo, con la piedad de la compasión de Cristo, y lo tercero, con la piedad de la conmiseración del mundo, y principalmente del pueblo cristiano.

17. Lo primero, digo, pagó este precio, como fuerte y piadosa, con piedad de veneración a Dios. De ahí en los Proverbios: *Engañoso es el donaire y vana la hermosura; la mujer que teme al Señor, ésa será la celebrada.* Y ninguno hay que pudiera devolver a Dios el honor arrebatado sino Cristo. Y la bienaventurada Virgen es la veneradora y restauradora del honor arrebatado a Dios, y la madre que consiente en que Cristo fuese ofrecido como precio. Luego será alabada. Ana fué alabada porque ofreció a Sa-

dicitur de ipsa [30]: *Abiit in viam suam mulier et comedit, vultusque illius non sunt amplius in diversa mutati.* Ipsa obtulit filium ad serviendum; sed beata Virgo obtulit filium suum ad sacrificandum. — Abraham, voluisti offerre filium tuum, sed obtulisti arietem! sed Virgo gloriosa filium suum obtulit. — Laudatur vidua paupercula, quia obtulit totum, quod habuit; sed haec mulier, scilicet Virgo gloriosa, misericordiosissima, pia et Deo devota obtulit totam substantiam suam. — In hoc reprehenditur impietas hominum, qui non reddunt grates Deo de hoc quod acceperunt. Tot bona recepisti a Deo, scilicet praebendas et alia; si aliquid facis pro Deo, videtur tibi magnum. Sed si te et omne, quod habes, pro Deo des, nihil est. Beata Virgo solvit pretium illud fortis et pia pietate venerationis divinae. Pietas principaliter consistit in cultu Dei [31].

18. Secundo persolvit pretium illud Virgo gloriosa, fortis et pia pietate compassionis ad Christum. Dicitur in Ioanne [32]: *Mulier, cum parit, tristitiam habet, quia venit hora eius.* Propter parturitionem habet mulier dolorem, scilicet antecedentem ad partum. Sed beata Virgo non habuit dolorem antecedentem partum; quia non concepit ex peccato, sicut Eva, cui maledictio data est; sed habuit dolorem post partum. Unde peperit, antequam parturiret. In cruce parturivit; unde in Luca [33]: *Et tuam ipsius animam pertransibit gladius.* In aliis mulieribus est dolor corporis, in ista est dolor cordis; in aliis est dolor corruptionis, in ista est dolor compassionis et caritatis. Unde invitat nos ad considerandum dolorem ipsius in Ieremia: *Omnes,* inquit, *qui transitis per viam, attendite et videte si est dolor sicut dolor meus.*

19. Iste dolor debet transverberare mentes omnium. Christus propter te mortuus est, nonne debes ei compati? Beata Virgo compatiebatur ei maxime; sed ex altera parte placebat ei, quod pro nobis traderetur. Nullus scit, quantum valet compassio Christi. Nihil est, quod tantum extinguit tentationes et elationem, quam quod mens custodiatur in compassione doloris Christi. Venit tempus passionis Christi; et aliqui *rursus* sunt *crucifigentes sibimetipsis Filium Dei* [34], scilicet quantum in ipsis est. Summa crudeli-

[30] Lib. I Reg. 1, 18; Ibid. v. 11: *Dabo eum Domino omnibus diebus vitae eius.*—Subinde respicitur Gen. 22, 9 ss. (de Abraham), et Marc. 12, 41 ss.; Luc. 21, 1 ss. (de vidua).

[31] Vide supra, coll. 3, n. 5.

[32] Cap. 16, 21.—Subinde respicitur Gen. 3, 16: *Mulieri quoque dixit: Multiplicabo aerumnas tuas et conceptus tuos, in dolore paries filios.*

[33] Cap. 2, 35.—Seq. locus est Thren. 1, 12.

[34] Hebr. 6. 6.

muel; por eso se dice de ella: *Fuése después la mujer y tomó alimento, y desde entonces ya no se vió melancólico su semblante.* Aquélla ofreció a su hijo para el servicio divino; mas la bienaventurada Virgen ofreció a su hijo para ser sacrificado. — ¡Oh Abrahán!, tú quisiste ofrecer a tu hijo, pero ofreciste un carnero. Mas la Virgen gloriosa ofreció a su Hijo. — Se alaba a la viuda pobrecilla porque ofreció todo lo que tenía; mas ésta mujer, o sea la Virgen gloriosa, misericordiosísima, piadosa y consagrada a Dios, ofreció todo su tesoro. — Con esto queda reprendida la impiedad de los hombres que no dan las gracias a Dios por lo que recibieron. Tantos bienes has recibido de Dios, como prebendas y otras cosas; si haces algo por Dios, te parece gran cosa. Mas aun cuando te dieras a ti mismo y cuanto tienes por Dios, nada sería. La bienaventurada Virgen pagó aquel precio, como fuerte y piadosa, con piedad de veneración divina. La piedad consiste principalmente en el culto de Dios.

18. Lo segundo, la Virgen gloriosa pagó aquel precio, como fuerte y piadosa, con piedad de compasión de Cristo. Dícese en San Juan: *La mujer, en los dolores de parto, está poseída de tristeza, porque le vino su hora.* Por causa del parto sufre la mujer el dolor antecedente al parto. Mas la bienaventurada Virgen no tuvo los dolores que preceden al parto, porque no concibió de pecado, como Eva, a quien fué dada la maldición; mas tuvo dolor después del parto. Por lo que parió antes de tener los dolores de parto. En la cruz es donde tuvo los dolores de parto; por esto se dice en San Lucas: *Lo que será para ti una espada que traspasará tu alma;* en las demás mujeres es dolor de cuerpo, en ésta dolor de corazón; en las demás es dolor de corrupción, en ésta dolor de compasión y de caridad. Por eso nos invita en Jeremías a que consideremos su dolor: *¡Oh vosotros cuantos pasáis por este camino, atended y considerad si hay dolor como el dolor mío!*

19. Este dolor debe traspasar las almas de todos. Cristo murió por ti, ¿por ventura no deberás tú tener compasión de El? La bienaventurada Virgen tenía máxima compasión de El; mas, por otra parte, le agradaba el que fuese entregado por nosotros. Nadie sabe lo que vale la compasión de Cristo. Nada hay que extinga las tentaciones y la soberbia como el que el alma se conserve en la compasión de la pasión de Cristo. Viene el tiempo de la pasión de Cristo, y hay algunos que *crucifican de nuevo al Hijo de Dios en sí mismos*, o sea cuanto de ellos depende. La suma cruel-

tas iniquitatis christianae est, quod qui lotus es sanguine Christi peccando iterum crucifigis ipsum, quantum in te est.

20. Tertio persolvit beata Virgo pretium illud sicut mulier fortis et pia pietate miserationis ad mundum, et specialiter ad populum christianum. Isaias [35]: *Nunquid oblivisci potest mulier infantem suum, ut non misereatur filio uteri sui? Et si illa oblita fuerit, ego tamen non obliviscar tui.* Hoc dicitur de Christo. — Et potest intelligi hic, quod totus populus christianus de utero Virginis gloriosae sit productus; quod significatur nobis per mulierem de latere viri formatam, quae significat Ecclesiam. Unde in Genesi [36]: *Immisit Dominus soporem in Adam; cumque obdormisset tulit unam de costis eius* et fecit mulierem *et adduxit eam ad Adam. Et dixit Adam, quod esset virago, quia de viro sumta est. Hoc,* inquit, *os ex ossibus meis, et caro de carne mea.* Et dixit Dominus [37]: *Propter hoc relinquet homo patrem et matrem* et filios et filias, *et adhaerebit uxori suae.* Et Apostolus dixit: *Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico, in Christo et in Ecclesia.* — Et quare, eo dormiente, tulit unam de costis eius? Nonne potuit facere hoc, ipso vigilante? Hoc est mysteriale. Nunquid formata est Ecclesia de latere Christi, donec Christus obdormivit in cruce? Et de latere eius refluxit *sanguis et aqua* [38], id est sacramenta, per quae renascitur Ecclesia. De costa Adam formata est Eva, quae ei copulata est in coniugium. Sicut homo formatus est de terra virginea, sic Christus de Virgine gloriosa. Et sicut de latere Adae dormientis formata est mulier, ita Ecclesia de Christo in cruce pendente. Et sicut de Adam et Eva formatus est Abel et successores sui, sic de Christo et Ecclesia totus populus christianus. Et sicut Eva mater est Abel et omnium nostrum, ita populus christianus habet matrem Virginem.

21. O quam piam matrem habemus! Configuremus nos matri nostrae et sequamur eius pietatem. Tantum compassa est animabus, quod damnum temporale et passionem corporalem nihil reputavit. Ita propter salutem animae nostrae placeat nobis crucifigere corpus nostrum. Dicitur in Matthaeo [39]: *Cum esset Iesus in domo Simonis leprosi, venit mulier habens alabastrum unguenti, et fregit alabastrum et infudit unguentum super caput Iesu. Et impleta est domus*

[35] Cap. 49, 15.
[36] Cap. 2, 21-23.
[37] Matth. 19, 5. Cf. Marc. 10, 7, et Gen. 2, 24.—Seq. locus est Eph. 5, 32.
[38] Ioan. 19, 34.
[39] Cap. 26, 6 ss. Cf. Marc. 14, 3 ss., et Ioan. 12, 2 ss., ex quibus verba textus sunt composita.

dad de la iniquidad cristiana consiste en que tú, que has sido lavado por la sangre de Cristo, vuelvas, en cuanto de ti depende, a crucificarle con el pecado.

20. Lo tercero, la bienaventurada Virgen pagó aquel precio, como mujer fuerte y piadosa, con piedad de conmiseración del mundo, y especialmente del pueblo cristiano. Dice Isaías: *¿Puede la mujer olvidarse de su niño, sin que tenga compasión del hijo de sus entrañas? Pero aun cuando ella pudiese olvidarle, yo nunca podré olvidarme de ti.* Esto dice de Cristo. — Y aquí podemos entender que todo el pueblo cristiano ha sido producido del vientre de la Virgen gloriosa; lo que se nos significa en la mujer formada del costado del varón, la cual representa a la Iglesia. Por esto se dice en el Génesis: *El Señor Dios hizo caer sobre Adán un profundo sueño, y mientras estaba dormido, le quitó una de las costillas* y formó una mujer, *la cual puso delante de Adán. Y dijo Adán que era hembra, porque del hombre ha sido sacada. Esto es,* dijo, *hueso de mis huesos y carne de mi carne.* Y dijo el Señor: *Por tanto, dejará el hombre a su padre y a su madre,* y a sus hijos e hijas, *y unirse ha con su mujer.* Y el Apóstol dijo: *Sacramento es éste grande, mas yo hablo con respecto a Cristo y a la Iglesia.* — Y ¿por qué tomó una de sus costillas mientras él estaba dormido? ¿Por ventura no pudo hacerlo estando él despierto? Hay aquí un misterio. ¿Acaso se formó la Iglesia del costado de Cristo, hasta tanto que Cristo no se durmió en la cruz? Y de su costado brotó sangre y agua, es decir, los sacramentos, por los cuales renace la Iglesia. De la costilla de Adán fué formada Eva, la que se le unió en matrimonio. Así como el hombre fué formado de tierra virgen, así Cristo de la Virgen gloriosa. Y así como del costado de Adán dormido fué formada la mujer, así también la Iglesia de Cristo pendiente en la cruz. Y como de Adán y de Eva fueron formados Abel y sus sucesores, así de Cristo y de la Iglesia todo el pueblo cristiano. Y así como Eva es madre de Abel y de todos nosotros, así el pueblo cristiano tiene por madre a la Virgen.

21. ¡Oh, qué Madre más piadosa tenemos! Conformémonos con nuestra Madre e imitemos su piedad. Tanta compasión tuvo de las almas, que reputó como nada todos los daños y padecimientos temporales. Del mismo modo séanos agradable crucificar nuestro cuerpo por la salvación de nuestra alma. Dícese en San Mateo: *Estando Jesús en Betania, en casa de Simón el leproso, se llegó a El una mujer con un vaso de alabastro lleno de ungüento de gran precio y quebró el alabastro y derramólo sobre la cabeza de Jesús. Y se llenó la casa de la fragancia del perfume.*

ex odore unguenti. Videntes hoc discipuli, murmuraverunt quidam ex eis dicentes: Ut quid perditio haec? Potuit enim venumdari multo et dari pauperibus. Et dixit Iesus: Ut quid molesti estis huic mulieri? Bonum opus operata est in me; nam semper pauperes habetis vobiscum, me autem non semper habetis. Magdalena typum gerit poenitentium; fregit alabastrum unguenti ex pietate, quam habuit ad Christum. Et nos ad universalem Ecclesiam et ad animam poenitentem debemus habere pietatem. Et sicut Magdalena offendendo perdidit Deum; ita, quando ungebat pedes Christi et caput, invenit ipsum. — Videte, quod quilibet vestrum habeat illud unguentum, ut pie afficiatur ad Deum et poeniteat et a peccato sibi caveat. Compatiuntur aliqui carni suae, non animae. Unde in Threnis[40]: *Manus mulierum misericordium coxerunt filios suos.* Talis non est similis Virgini neque Christo. Filios coquit qui animae suae non compatitur, sed eam exponit incendio concupiscentiarum et tormentorum infernalium. De tali muliere dicitur: *Melior est iniquitas viri quam mulier benefaciens;* non potest nimis affligere corpus. Non demus corpus nostrum peccato. *Empti* sumus *pretio magno*[41]. *Nolite fieri servi hominum* neque daemonum neque peccatorum. Si redemissem servum aliquem, non darem eum pro nihilo. — Patet modo, quomodo Virgo gloriosa pretium illud protulit sicut fortis et sancta et persolvit sicut fortis et pia.

22. Tertio, possidet pretium illud in caelo glorificatum, quia fortis et strenua, viriliter pugnans, nobiliter triumphans et sublimiter regnans. — Primo, dico, beata Virgo possidet pretium illud, quia fortis et strenua tanquam viriliter pugnans. In Genesi[42]: *Dixit Dominus ad serpentem: Ponam inimicitias inter te et mulierem et semen tuum et semen illius; ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo eius.* Bernardus de Virgine gloriosa dicit: "Caput serpentis antiqui ipsa contrivit, dum omnimodam maligni suggestionem tam de carnis illecebra quam de mentis superbia ad nihilum deduxit". — Non permittas, quod serpens intret in cor tuum per suggestionem; quia dicit Gregorius[43], quod

---

[40] Cap. 4, 10.—Seq. locus est Eccli. 42, 14. Applicatio huius loci fit secundum modum loquendi scholasticis familiarem, quo mulier metaphorice intelligitur pro carne, vir autem pro parte animae superiore; cf. II *Sent.*, lit. Magistri, d. 24, c. 6 ss., et ibid., *Comment.*, p. 2, a. 1, q. 1 ss.

[41] Epist. I Cor. 6, 20: *Empti enim estis pretio magno.*—Seq. locus ibid. 7, 23.

[42] Cap. 3, 14 et 15.—Sententia Bernardi habetur in *Homil. 2 super Missus est,* n. 4.

[43] Haec sententia colligi potest ex I *Moral.*, c. 36, n. 53; XVII, c. 32, n. 51, et XXXII, c. 19, n. 33. In his locis docet, primae suggestioni tanquam capiti serpentis esse resistendum, ne serpens se totum in cor constituat per peccatum. Idem insinuat August., *Enarrat. in*

Algunos de los discípulos, al ver esto, lo llevaron muy a mal, diciendo: ¿A qué fin este desperdicio, cuando se pudo vender esto en mucho precio y darse a los pobres? Lo cual entendiendo Jesús, les dijo: ¿Por qué molestáis a esta mujer, siendo buena, como es, la obra que ha hecho conmigo? Pues a los pobres los tenéis siempre a mano; mas a mí no me tenéis siempre. La Magdalena representa el tipo de los penitentes; quebró el alabastro de ungüento por la piedad que tuvo de Cristo. También nosotros debemos tener piedad para con la Iglesia y para con el alma penitente. Y así como la Magdalena perdió a Dios al ofenderle, así le halló al ungir los pies y la cabeza de Cristo. — Procurad cada uno de vosotros tener aquel ungüento, para sentir afecto de piedad hacia Dios y para arrepentiros y huir del pecado. Algunos sienten compasión de su carne, no de su alma. Por eso se dice en los Trenos: *Las mujeres, de suyo compasivas, pusieron a cocer con sus manos a sus propios hijos.* Este tal no se asemeja a la Virgen ni a Cristo. Cuece sus hijos el que no se compadece de su alma, sino que la expone al incendio de las concupiscencias y de los tormentos del infierno. De tales mujeres se dice: *Menos te dañará la malignidad del hombre que la mujer benéfica;* no puedes afligir en demasía tu cuerpo. No entreguemos nuestro cuerpo al pecado. Hemos sido *comprados a gran precio. No queráis haceros esclavos de los hombres,* ni de los demonios, ni de los pecados. Si hubiera yo redimido a un esclavo, no lo daría de balde. — Queda ya de manifiesto cómo la Virgen gloriosa produjo aquel precio como fuerte y santa y lo pagó como fuerte y piadosa.

22. En tercer lugar, posee aquel precio glorificado en el cielo, porque es fuerte y valerosa, luchando varonilmente, triunfando noblemente y reinando sublimemente. Digo, primero, que la bienaventurada Virgen posee aquel precio porque es fuerte y valerosa como quien lucha varonilmente. Se dice en el libro del Génesis: *Dijo entonces el Señor Dios a la serpiente: Yo pondré enemistades entre ti y la mujer y entre tu raza y la descendencia suya; ella quebrantará tu cabeza, y andarás acechando a su calcañar.* San Bernardo dice de la gloriosa Virgen: "Ella quebrantó la cabeza de la antigua serpiente cuando redujo a la nada todas las sugestiones del maligno, así de la seducción de la carne como de la soberbia del espíritu". — No permitas que la serpiente entre en tu corazón por sus sugestiones; porque dice San Gregorio que, una vez que hubiere entrado la ca-

quando caput serpentis intraverit in aliquod foramen, tunc de facili totum corpus intrat. Propter hoc dicit Psalmus: *Beatus, qui tenebit et allidet parvulos suos ad petram,* id est primos motus ad Christum; et tunc habebit pacem. Qui vult defendere terram suam timet sibi, ne hostis intret in terram; quia qui confinia terrae in fortitudine tenet meditullium securius possidet.

23. Secundo possidet beata Virgo istud pretium, quia fortis et strenua nobiliter triumphans, quod significatur in Iudith [44], ubi dicitur: *Una mulier hebraea fecit confusionem in domo Nabuchodonosor.* Iudith amputavit caput Holoferni, et omnes sui fugerunt. In Evangelio dicitur: *Tuam ipsius animam pertransibit gladius;* et Iudith interfecit Holofernem proprio gladio. — Quomodo igitur Iudith signat Virginem gloriosam? Vide novum testamentum et vetus. Sacer Simeon: *Tuam ipsius anima pertransibit gladius,* id est dolor vivus. Unde? Certe de passione Christi. Quis intulit passionem Christo? Iudaeus, paganus, Pilatus. Isti fuerunt instrumenta; sed quis movebat eos ad hoc? Certe diabolus faciebat gladium, unde transfigebatur anima Virginis; et ipsa curata est, et diabolus victus. Diabolus voluit escam carnis Christi habere; sed Deitas adhaesit gutturi eius tanquam hamus [45]; clavum infixit in tempus Sisarae. Qui destruxit exercitum madianitarum nobiliter triumphavit. — Igitur ad eius exemplum non permittamus nos vinci.

24. Tertio possidet beata Virgo illud pretium, quia fortis et strenua sublimiter regnans. Unde in Esther [46] dicitur, quod Esther invenit gratiam coram Assuero prae cunctis mulieribus, et possuit diadema in caput eius et fecit eam reginam. Beata Virgo propter suam sanctitatem, pietatem et sublimitatem habuit *coronam de lapide pretioso.* Quis est

---

Ps. 103, serm. 4, n. 6 ss.—Seq. locus est Ps. 136, 9. Cf. in hunc locum Hilar., August. et Cassiodorum.

[44] Cap. 14, 16.—Seq locus est Luc. 2, 35.

[45] Secundum Gregor., XXXIII *Moral.*, c. 9, n. 14-17, et II *Homil. in Evang.*, homil. 25, n. 8.—In seqq. propositionibus (in quibus aliquid videtur excidisse) respicitur Iudic. 4, 21, ubi narratur, quod Iahel, uxor Haber, *ingressa abscondite et cum silentio posuit supra tempus capitis eius (Sisarae) clavum percussumque malleo defixit in cerebrum usque ad terram; qui soporem morti consocians defecit et mortuus est*; et c. 7, ubi de victoria, quam Gedeon reportavit ex madianitis (cf. *In Hexaëm.*, coll. 19, n. 13). Isidor., *Comment. sive Qq. in librum Iudic.*, c. 2, ait: «Ista (Ecclesia, quae significatur per Iahel) palo, id est clavo, Sisaram hostem interfecit, id est, ligni crucis acumine et virtute diabolum interimit». Cf. Petr. Lombard., *In Ps. 82*, 10: *Fac illis sicut Madian et Sisarae* etc.

[46] Cap. 2, 17: *Et adamavit eam rex plus quam omnes mulieres, habuitque gratiam et misericordiam coram eo super omnes mulieres, et posuit diadema regni in capite eius fecitque eam regnare in loco Vasthi.*—Inferius respicitur Ps. 20, 4: *Posuisti in capite eius coronam de lapide pretioso.*

beza de la serpiente en un agujero, entra fácilmente todo el cuerpo. Por eso dice el Salmo: *Dichoso sea aquel que ha de coger en sus manos a tus chiquitos y estrellarlos contra una peña,* es decir, los primeros movimientos contra Cristo; y entonces gozará de paz. El que quiere defender su tierra, teme que el enemigo entre en ella; porque el que conserva con firmeza los confines de su tierra posee con más seguridad el interior de ella.

23. Lo segundo, la bienaventurada Virgen posee este precio porque es fuerte y valerosa triunfando noblemente, lo que se significa en el libro de Judit, donde se dice: *Una mujer hebrea ha cubierto de afrenta la casa del rey Nabucodonosor.* Judit cortó la cabeza de Holofernes, y todos los suyos huyeron. Se escribe en el Evangelio: *Lo que será para ti misma una espada que traspasará tu alma;* y Judit mató a Holofernes con la espada de éste. — ¿Cómo significa, pues, Judit a la Virgen gloriosa? Atiende al Antiguo y al Nuevo Testamento. El santo Simeón dice: *Lo que será para ti misma una espada que traspasará tu alma,* es decir, un dolor vivo. ¿De dónde este dolor? Ciertamente de la pasión de Cristo. ¿Quiénes fueron los autores de la pasión de Cristo? Los judíos, los paganos, Pilatos. Estos fueron los instrumentos; pero ¿quién los movía a ello? Ciertamente el diablo preparaba la espada con que fué atravesada el alma de la Virgen; y ésta quedó curada, y el diablo vencido. El diablo quiso tener por comida la carne de Cristo; mas la Divinidad quedó adherida a su garganta cual anzuelo; metió un clavo en las sienes a Sísara. El que destruyó el ejército de los madianitas triunfó noblemente. — No permitamos, pues, a su ejemplo, que seamos vencidos.

24. Lo tercero, la bienaventurada Virgen posee aquel precio, porque es fuerte y valerosa reinando sublimemente. Por eso se dice en el libro de Ester que Ester halló gracia ante Asuero sobre todas las demás mujeres, y puso la diadema en su cabeza y la hizo reina. La bienaventurada Virgen tuvo *corona de piedra preciosa* a causa de su santidad, piedad y sublimidad. ¿Quién es esta piedra? Ciertamente

iste lapis? Certe Christus. Unde beatus Petrus[47]: *Ecce, mittam in fundamento lapidem pretiosum.* Coronata est lapide isto beata Virgo in carne; videns in carne corpus Christi glorificatum, videns in spiritu animam eius glorificatam et in mente eius Divinitatem. Coronatus est primo Christus, et ipsa post. Unde in Cantico[48]: *Egredimini, filiae Sion, et videte regem Salomonem in diademate, quo coronavit eum mater sua in die desponsationis illius et in die laetitiae cordis eius,* id est in carne et mente, quia induit primo carnem, passus et postea glorificatus est; et tota Ecclesia coronata est per ipsum. Unde in Apocalypsi: *Signum magnum apparuit in caelo; mulier amicta sole, et luna sub pedibus eius, et in capite eius corona stellarum duodecim.* — Istam coronam habebimus, si volumus Virginem gloriosam imitari. Unde scribitur[49]: *Beatus vir, qui suffert tentationem, quoniam, cum probatus fuerit, accipiet coronam vitae;* et in Apocaypsi: *Esto fidelis usque ad mortem, et dabo tibi coronam vitae;* quam nobis praestare dignetur qui cum Patre etc.

COLLATIO VII

De dono consilii

SUMMARIUM.—*Introductio,* 1.—*Repetitio et propositio argumenti,* 2.—*Narratur exemplum,* 3.—*Divisio argumenti. Describitur consilium quoad triplicem actum,* 4.—PARS I: DE ACTU PROPRIO CONSILII. *Triplex est consilium,* 5.—*De his tribus in specie,* 6-8.—PARS II: DE ACTU PRAEAMBULO. *Triplex proprietas vestimentorum et triplex intelligentia et consilium,* 9-10.—*Primum consilium regulatur secundum dictamen divinitus institutarum legum,* 11.—*Item alterum, secundum dictamen divinitus inspiratarum rationum,* 12.—*Item tertium, secundum dictamen divinitus inspiratorum hominum; oportet discernere consiliarios et eligere bonum et fugere malum,* 13.—*De bono consiliario, Christo,* 14.—*De aliis bonis consiliariis,* 15-16.—*De tribus malis consiliariis; primo, de iis qui magna convertunt in nihil,* 17.—*Secundo, qui bona convertunt in malum,* 18.—*Tertio, qui certa deducunt in dubium,* 19.

1. *Mulierem fortem quis inveniet?*[1] etc. — *Sapientia ubi invenitur? Et quis est locus intelligentiae? Nescit homo pretium eius, nec invenitur in terra suaviter viventium.* Iob

[47] Epist. I, 2, 6, ubi respiciens haec verba Isai. 28, 16, ipsa paulo aliter profert.
[48] Cap. 3, 11.—Seq. locus est Apoc. 12, 1.
[49] Iac. 1, 12.—Seq. locus est Apoc. 2, 10.

[1] Prov. 31, 10.—Seq. locus est Iob 28, 12 et 13.

Cristo. Por eso dice San Pedro: *Mirad que yo voy a poner en Sión la principal piedra del ángulo, piedra selecta y preciosa.* Fué coronada la bienaventurada Virgen con esta piedra en su carne; viendo en la carne el cuerpo de Cristo glorificado, viendo en el espíritu su alma glorificada y en la mente su divinidad. Primero fué coronado Cristo y después ella. De ahí en el Cantar de los Cantares: *Salid afuera, ¡oh hijas de Sión!, y veréis al rey Salomón con la diadema con que le coronó su madre en el día de sus desposorios, día en que quedó colmado de júbilo su corazón,* esto es, en la carne y en la mente, porque primero se vistió de carne, padeció y después fué glorificado; y toda la Iglesia fué coronada por él. De ahí en el Apocalipsis: *En esto apareció un gran prodigio en el cielo: una mujer vestida del Sol, y la luna debajo de sus pies, y en su cabeza una corona de doce estrellas.* Tendremos esta corona si queremos imitar a la Virgen gloriosa. Por eso está escrito: *Bienaventurado aquel hombre que sufre la tentación, porque, después que fuere probado, recibirá la corona de vida;* y en el Apocalipsis: *Sé fiel hasta la muerte, y te daré la corona de la vida;* la cual se digne concedernos el que con el Padre, etc.

COLACION VII

Del don de consejo

SUMARIO.—*Introducción,* 1.—*Repetición y proposición del argumento,* 2.—*Se narra un ejemplo,* 3.—*División del argumento. Se describe el consejo respecto de sus tres actos,* 4.—PARTE I: DEL ACTO PROPIO DEL CONSEJO. *El consejo es triple,* 5.—*De estos tres consejos en particular,* 6-8.—PARTE II: DEL ACTO PREVIO. *Tres propiedades de los vestidos y triple inteligencia y consejo,* 9-10.—*El primer consejo se regula según el dictamen de las leyes instituídas por Dios,* 11.—*Item el segundo serán las razones inspiradas por Dios,* 12.—*Item el tercero según el dictamen de los hombres inspirados por Dios; es necesario discernir a los consejeros y elegir el bueno y huir del malo,* 13.—*Del buen consejero, Cristo,* 14.—*De otros buenos consejeros,* 15-16.—*De tres malos consejeros: primero, de aquellos que convierten en nada las cosas grandes,* 17.—*Segundo, de los que convierten en mal las cosas buenas,* 18.—*Tercero, de los que ponen en duda las cosas ciertas,* 19.

1. *¿Quién hallará una mujer fuerte?*, etc. — *¿En dónde se halla la sabiduría? y ¿cuál es el lugar en que reside la inteligencia? El hombre no conoce su valor, ni ella se halla en la tierra de los que viven en delicias.* Job pregunta

facit quaestionem, ubi inveniatur sapientia; et respondet negative quod non invenitur ab homine humano modo vivente, dicens: *Nescit homo pretium eius, nec invenitur in terra suaviter viventium.* Illud ultimum reddit causam: haec est causa, quare carnalis homo nescit pretium sapientiae, quia carnalis homo non percipit saporem sapientiae; nec potest homo scire sapientiam, nisi inveniat saporem; et non invenit in ea saporem, si deliciose vivat, quia deliciae carnales non possunt esse cum sapientia. *Nescit homo pretium eius.* Quis potest dicere: ego sum plus quam homo? Verum est, quod *sapientia trahitur de occultis mysteriorum* [2]. — Accidit, quod predicator transfundit aliis sapientiam et gustat et facit eam alios gustare; aliquando vero est sicut canalis, faciens alios gustare, et ipse nescit, quid sit; parum valet ei et eis qui audiunt eum, nisi bonae dispositionis sint. — Ista gloriosissima invenit Sapientiam et in se ipsa et protulit eam mundo. Invocabimus eam, ut spiritu consilii velit nobis impetrare sapientiam, ut possim aliquid dicere etc.

2. *Mulierem fortem quis inveniet?* etc. Dixi heri et hodie, quod beatissima Virgo gloriosa commendatur in verbis istis primo a spiritualis fortitudinis robore; secundo, a supernaturalis conceptus fecunditate; et tertio, a salutaris consilii discretione. Primum notatur ibi: *Mulierem fortem quis inveniet?* secundum ibi: *Procul et de ultimis finibus pretium eius;* tertium ibi [3]: *Quaesivit lanam et linum et operata est consilio manuum suarum.* De duobus diximus: heri diximus de robore et dono fortitudinis, hodie in mane diximus, qualiter pretium redemptionis hominis vel generis humani mundo protulit, persolvit et possidet [4]. Verum est, quod exemplum proposueram vobis dicere; sed quia dicere debeo de dono consilii et beata Virgo hic partem habet et nos voluit habere partem; ideo reservavi usque nunc.

3. Pretium cuiuslibet est Virgo gloriosa, et quare? Quia pretium nostrum ipsa protulit mundo, persolvit et possidet. Quidam conversus fuit in religione monachorum alborum; bonae voluntatis fuit ad Virginem gloriosam, omni die persolvit ei psalterium de centum et quinquaginta Ave Maria; at fuit durae cervicis. Quadam die infirmatus est et portatus est ad abbatiam de grangia. Una quadam

[2] Iob. 28, 18.
[3] Prov. 31, 13.
[4] Cf. supra, coll. 5 et 6.

dónde se halla la sabiduría; y responde negativamente, que no la halla el hombre que vive al modo humano, diciendo: *El hombre no conoce su valor, ni ella se halla en la tierra de los que viven en delicias.* En las últimas palabras se da la razón; y la razón por qué el hombre carnal ignora el precio de la sabiduría es que el hombre carnal no percibe el sabor de la sabiduría; ni puede el hombre conocer la sabiduría si no encuentra sabor; y no encuentra sabor en la sabiduría si vive en delicias, porque las delicias carnales no pueden hallarse juntamente con la sabiduría. *El hombre no conoce su valor.* ¿Quién puede decir yo soy superior al hombre? La verdad es que la *sabiduría trae su origen de partes muy recónditas.* — Sucede a veces que el predicador trasfunde a otros la sabiduría y la gusta y hace que otros la gusten; mas otras veces es como un canal, que hace que otros la gusten e ignora él mismo qué sea; le aprovecha poco a él y a los que le oyen si no tienen buena disposición. Esta Virgen gloriosísima halló la sabiduría en sí misma y la propinó al mundo. La invocaremos para que con espíritu de consejo quiera impetrarnos la sabiduría, a fin de que pueda yo decir algo, etc.

2. *¿Quién hallará una mujer fuerte?*, etc. Dije ayer y esta mañana que en estas palabras se encomia a la beatísima Virgen gloriosa por razón, primero, de la robustez de la fortaleza espiritual; segundo, de la fecundidad de la sobrenatural concepción, y tercero, de la discreción del saludable consejo. Lo primero se indica en las palabras: *¿Quién hallará una mujer fuerte?* Lo segundo, en las palabras: *De mayor estima es que todas las preciosidades traídas de lejos y de los últimos términos del mundo;* lo tercero, en aquellas otras: *Busca lana y lino, de que hace labores con la industria de sus manos.* Hemos hablado ya de lo primero y de lo segundo: ayer hablamos de la robustez y don de fortaleza, esta mañana dijimos cómo la Virgen dió al mundo, pagó y posee el precio de la redención del hombre o género humano. Verdad es que os había propuesto narrar un ejemplo; mas como tengo que hablar del don de consejo, y la bienaventurada Virgen tuvo parte en él y quiso que nosotros la tuviésemos, por esto lo reservé hasta ahora.

3. La bienaventurada Virgen es el precio de todos. Y ¿por qué? Porque ella dió al mundo, pagó y posee nuestro precio. Hubo un converso en la religión de los monjes blancos; tenía devoción a la Virgen gloriosa: todos los días le rezaba el salterio de ciento cincuenta Avemarías; pero era de dura cerviz. Un día cayó enfermo y fué llevado a la abadía de la granja. Cierta noche, mientras todos es-

nocte, cum omnes essent ad matutinas, solus remansit in infirmaria; et visus est ei, quod quidam portaret eum in aulam maximam, in qua videbat Christum et apostolos et coetum angelorum; et doemones praesentabant eum Christo. Et ille qui portabat eum, dixit: "Iustus est iudex; iste noster est". Dixit beata Virgo: "Meus est, quia mihi servivit". Facta est contentio gravis. Hostis dixit: "Iustus est iudex, non acceptor personae; volo, quod secundum veritatem iudices". Et dixit Christus: "Videamus cuius sit". Et omnes defectus sui scripti in charta positi sunt ex parte staterae, et ex alia parte staterae posita sunt bona, quae fecerat. Et pars, in qua fuerunt defectus eius, incurvata est ad terram. Et tunc dixit hostis: "Vides, Domine, quod iste noster est; peto iustitiam". Et tunc beata Virgo dixit ad Christum: "Tu est filius meus; sanguinem, quem habuisti, a me habuisti; peto, quod des mihi unam guttam". Et dixit Christus: "Hoc non possum vobis negare". Et tunc posuit beata Virgo guttam sanguinis cum meritis illius; et statim illa pars staterae incurvata est ad terram. Et dixit hostis: "Non est bonum pugnare tecum". Tamen, quia Dominus malum, quod ille fecerat, noluit dimittere impunitum; dedit daemonibus potestatem super corpus suum; et tunc atrocissime ipsum percusserunt, ita quod vix remansit in eo aliquod membrum, quod non esset totaliter allisum. Et dixit iudex: "Satis est". Cum redirent fratres de matutinis, invenerunt ipsum quasi mortuum. Quaesivit abbas et fecit inquiri, quis hoc fecisset. Nullus inventus est, qui de hoc aliquid sciret. Postea locutus est et petiit abbatem suum et confessus est ei; et assumta nobili compunctione, migravit ad Dominum et fuit ei poena illa pro purgatorio.

4. Dicamus de consilio. — *Quaesivit lanam et linum et operata est consilio manuum suarum* [5]. Videte, quod Spiritus sanctus describit hic donum consilii quantum ad actum praeambulum, et hoc quantum ad actum intrinsecum et extrinsecum, et quantum ad actum proprium. Primum et secundum notatur cum dicit: *Quaesivit lanam et linum*; et tertium ibi: *Operata est consilio manuum suarum*.

5. Dicamus primo de acto proprio. Intelligere debetis, quod est consilium, quo erudimur ad discernendum, quid licet, quid decet, quid expedit ad salutem secundum indicium rationis rectae; aliud est consilium, quo erudimur ad elligendum quod licet, quod decet, et quod expedit secundum imperium voluntatis bonae. — Tertium est consi-

[5] Prov. 31, 13.—Cf. III *Sent.*, d. 35, q. 4.

taban en maitines, quedó solo en la enfermería; y le pareció que algunos le llevaban al aula máxima, donde veía a Cristo y a los apóstoles y un coro de ángeles; y los demonios lo presentaban a Cristo. Y el que le llevaba dijo: "Tú eres justo juez; éste es nuestro". Dijo la bienaventurada Virgen: "Es mío, porque me ha servido". Se originó una grave contienda. El enemigo dijo: "Tú eres un justo juez, no aceptador de personas; quiero que juzgues según verdad". Y dijo Cristo: "Veamos de quién es". Y se pusieron en una de las partes de la balanza todos sus defectos, escritos en un papel, y en la otra parte pusieron las buenas obras que había hecho. Y la parte en que estaban sus defectos se inclinó hasta el suelo. Y entonces dijo el enemigo: "Ves, Señor, que éste es nuestro; pido justicia". Mas entonces la bienaventurada Virgen dijo a Cristo: "Tú eres mi hijo; la sangre que tuviste la recibiste de mí; te pido me des una gota". Y respondió Cristo: "No os puedo negar esto". Y entonces colocó la Virgen la gota de sangre en la parte de sus méritos, y al instante se inclinó hasta la tierra aquella parte de la balanza. Y dijo el enemigo: "No es bueno luchar contigo". Como el Señor no quiso, sin embargo, dejar sin castigo el mal que había hecho, dió a los demonios potestad sobre su cuerpo; y entonces le golpearon atrocísimamente, de tal modo que apenas le quedó un miembro que no hubiese sido completamente quebrantado. Dijo entonces el juez: "Basta ya". Cuando volvieron los frailes de maitines, le encontraron como muerto. Preguntó el abad e hizo que se averiguara quién hubiera hecho aquello. No hallaron a ninguno que supiera nada de lo sucedido. Después habló el moribundo y llamó a su abad y se confesó con él; y penetrado de gran compunción, voló al Señor, y aquellas penas le sirvieron de purgatorio.

4. Hablemos del consejo. — *Busca lana y lino, de que hace labores con la industria de sus manos.* Ved que aquí describe el Espíritu Santo el don de consejo en cuanto al acto previo, y esto por lo que mira al acto intrínseco y al extrínseco y en cuanto al acto propio. A lo primero y segundo se alude en estas palabras: *Busca lana y lino;* y a lo tercero en estas otras: *De que hace labores con la industria de sus manos.*

5. Hablemos primero del acto propio. Debéis saber que hay un consejo por el que somos adoctrinados para discernir qué es lícito, qué es decoroso y qué es conveniente para la salvación según el juicio de la razón recta; hay otro consejo por el que se nos enseña a elegir lo que es lícito, lo que es decoroso y lo que es conveniente según el imperio de la voluntad buena. — Hay un tercer consejo, por

lium, quo erudimur ad prosequendum quod licet, quod decet, et quod expedit secundum exercitium operationis virtuosae. — Et de isto consilio dicitur: *Operata est consilio manuum suarum.*

6. Primum, dico, consilium est, quo erudimur ad discernendum, quid licet, quid decet, et quid expedit secundum iudicium rationis rectae. Unde in Proverbiis[6]: *Ego sapientia habito in consilio et eruditis intersum cogitationibus.* — *Habito in consilio,* scilicet quo homo eruditur ad discernendum quid licet, quid decet, et quid expedit secundum iudicium rationis rectae. — Primo debet homo considerare, hanc liceat, hanc deceat; multa licent, quae non decent. Postea debet considerare, si et expediat, quia dicit Apostolus[7]: *Omnia mihi licent; sed non omnia expediunt.* Habita ista triplici consideratione, erudiuntur cogitationes, et habitat sapientia in consilio hominis.

7. Aliud est consilium, quo elevamur ad eligendum quod licet, quod decet, et quod expedit secundum propositum voluntatis bonae. Unde in Ecclesiastico[8]: *Aurum et argentum est constitutio pedum, et super utrumque consilium beneplacitum.* Per aurum significatur sacra Scriptura, per argentum scientia philosophiae. Utraque est speculativa, vel practica. Sacra Scriptura est de fide et moribus, partim speculativa et partim practica. Per istas scientias stabiliuntur pedes, quia cor stabilitur per documenta theologica et philosophica; tamen consilium magis stabilit.

8. Tertium est consilium, quo expedimur ad prosequendum quod licet, quod decet, et quod expedit secundum exercitium operationis virtuosae. De isto consilio dicitur in Iudith[9], quod dixerunt sacerdotes ad Iudith: *Deus Patrum nostrorum det tibi gratiam et omne consilium cordis tui, sua virtute corroboret.* — *Consilium cordis tui* etc., id est, quod bene concepisti in mente, consumes in opere. Psalmus: *Tribuat tibi secundum cor tuum et omne consilium tuum confirmet.* Consilium illud superaddit expeditionem. — Triplex est operatio, scilicet discernere recte, eligere bene et prosequi expedite. Ideo dicit: *Operata est consilio manuum suarum.* Non solum decrevit et elegit, sed prosecuta fuit. Non sufficit bonam voluntatem habere, nisi homo velit eam

[6] Cap. 8, 12.
[7] Epist. I Cor. 6, 12, et 10, 22. Prov. 15, 22 : *Dissipantur cogitationes, ubi non est consilium.*
[8] Cap. 40, 25.
[9] Cap. 10, 8.—Seq. locus est Ps. 19, 5.

el que se nos enseña a ejecutar lo que es lícito, lo que es decoroso y lo que es conveniente según el ejercicio de la operación virtuosa. — Y de este consejo se dice: *De que hace labores con la industria de sus manos.*

6. El primer consejo, digo, es el que nos enseña a discernir qué es lícito, qué es permitido y qué es conveniente según el juicio de la razón recta. De ahí en los Proverbios: *Yo, la sabiduría, habito en los consejos y me hallo presente en los sabios pensamientos.* — *Habito en los consejos,* o sea en aquellos que enseñan al hombre a discernir qué es lícito, qué es decoroso y qué es conveniente según el juicio de la razón recta. Primero debe considerar el hombre si es lícito, si es decoroso; muchas cosas hay lícitas que no son decorosas. Después debe considerar si es conveniente, porque dice el Apóstol: *Si todo me es lícito, no todo me es conveniente.* Después de esta triple consideración, se ilustran los pensamientos y la sabiduría habita en los consejos del hombre.

7. El segundo consejo es el que nos eleva a elegir lo que es lícito, lo que es decoroso y lo que es conveniente según el propósito de la voluntad buena. De ahí en el Eclesiástico: *El oro y la plata mantienen al hombre en pie; pero más que ambas cosas agrada un buen consejo.* En el oro se significa la Sagrada Escritura; en la plata, la ciencia de la filosofía. Ambas son o especulativas o prácticas. La Sagrada Escritura trata de la fe y de las costumbres: en parte es especulativa y en parte práctica. Por estas ciencias quedan asentados los pies, porque el corazón queda asentado por los documentos teológicos y filosóficos; pero el consejo asienta aún más.

8. El tercer consejo es el que nos deja expeditos[1] para ejecutar lo que es lícito, lo que es decoroso y lo que es conveniente según el ejercicio de la operación virtuosa. De este consejo se dice en el libro de Judit que los sacerdotes dijeron a Judit: *El Dios de nuestros padres te dé su gracia y con su virtud esfuerce todos los designios de tu corazón. Todos los designios de tu corazón,* etc.; es decir, que pongas por obra lo que concebiste bien en tu mente. Dice el Salmo: *Concédate lo que desea tu corazón y cumpla todos tus designios.* Este consejo añade, además, la fuerza expeditiva. Triple es la operación, a saber, discernir rectamente, elegir bien y ejecutar expeditamente. Por esto dice: *De que hizo labores con la industria de sus manos.* No solamente discernió y eligió, sino que, además, ejecutó. No basta te-

[1] Cf. Léxicon : *Facilitar.*

expedire in opere, a virtute intellectiva in affectivam et ab affectiva in operationem. Philosophus dicit [10], tria ad virtutem esse necessaria, scilicet "scire, velle et impermutabiliter operari".

9. Et non solum explicat donum consilii quantum ad actum proprium, immo etiam quantum ad actum praeambulum, cum dicit: *Quaesivit lanam et linum.* Lana est, de qua fit vestimentum grossum; linum est, de quo fit vestimentum subtile. De lana fit vestimentum calidum, de lino vestimentum delicatum. Item, de lana fit vestimentum extrinsecum, de lino vero fit vestimentum intrinsecum [11]. Secundum istam triplicem propietatem tres sunt intelligentiae, scilicet allegorica, anagogica et tropologica.

10. Secundum allegoriam per lanam et linum significatur novum et vetus Testamentum. — Secundum anagogiam vero per lanam, de qua fit vestimentum calidum, significatur orationis revelatio, quia oratio est sicut calor; per linum vero, de quo fit vestimentum delicatum, significantur deliciae. — Secundum tropologiam per lanam forinseca dantur intelligi, per linum virorum iustorum experientiae. — Igitur cum dicitur: *Quaesivit lanam et linum* etc; intelligitur novum et vetus Testamentum, orationum revelatio et deliciae, similiter intelliguntur forinseca et virorum iustorum experientiae. — Ex istis illicio, quod est consilium, quo erudimur ad discernendum, quid licet, quid decet, et quid expedit secundum iudicium rationis rectae; et est consilium, quo elevamur ad eligendum quod licet, quod decet, et quod expedit secundum propositum voluntatis bonae; tertium est consilium, quo expedimur ad consequendum quod licet, quod decet, et quod expedit secundum exercitium operationis virtuosae.

11. Primum consilium regulatur secundum dictamen institutarum divinitus legum; secundum consilium regulatur secundum dictamen inspiratarum divinitus rationum; tertium consilium regulatur secundum dictamen illustratorum divinitus hominum. — Primum, dico, consilium regulatur secundum dictamen divinitus institutarum legum. Unde in Proverbiis [12]: *Custodi legem atque consilium, et habebis gratiam*

---

[10] Lib. II *Ethic.*, c. 4, quae tria necessario requiruntur ad virtutem.

[11] August., *Serm.* 37 (alias 45 *De diversis)*, c. 5, n. 6: «Lanam carnale aliquid puto, linum spirituale. Hoc coniicere audeo ex ordine vestimentorum nostrorum; interiora sunt enim linea vestimenta, lanea exteriora. Quidquid carne operamur, in promptu est; quidquid spiritu, in secreto... Lana ista et linum hoc in Scripturis sanctis est» etc. Cf. Isidor., XIX *Etymolog.*, c. 27.—De triplici intelligentia cf. *In Hexaëm.*, coll. 2, n. 13 ss.

[12] Cap. 3, 21 et 22, ubi Vulgata: *et erit vita animae tuae, et gratia faucibus tuis.*—Seq. locus est Ps. 118, 24. Subinde respicitur Exod. 25, 18 ss. Cf. *In Hexaëm.*, coll. 9, n. 19.

ner buena voluntad, si el hombre no la quiere llevar a ejecución en la obra, pasando de la virtud intelectiva a la afectiva y de la afectiva a la operación. El Filósofo dice que para la virtud son necesarias tres cosas, o sea, "saber, querer y obrar inmutablemente".

9. Y no sólo explica el don de consejo en cuanto al acto propio, sino también en cuanto al acto previo, al decir: *Busca lana y lino.* De lana se hace el vestido grueso, de lino el vestido delgado. De lana se hace el vestido caliente, de lino el vestido delicado. Asimismo se hace de lana el vestido exterior, de lino el vestido interior. Según estas tres propiedades, tres son las inteligencias o sentidos, a saber, el alegórico, el anagógico y el tropológico.

10. Según la alegoría, por la lana y el lino se significan el Antiguo y el Nuevo Testamento. — Mas, según la anagogía, por la lana, de la que se hace el vestido caliente, se significa la revelación de la oración, porque la oración es como calor; y por el lino, del cual se hace el vestido delicado, se significan las delicias. — Según la tropología, por la lana se dan a entender las cosas externas; por el lino, las experiencias de los varones justos. Por consiguiente, cuando se dice: *Busca lana y lino*, etc., se entienden el Antiguo y el Nuevo Testamento, la revelación de las oraciones y las delicias; asimismo se entienden las cosas externas y las experiencias de los varones justos. — De todo esto deduzco que hay un consejo por el que somos adoctrinados para discernir qué es lícito, qué es decoroso y qué es conveniente según el juicio de la razón recta; y hay otro consejo por el que somos elevados para elegir lo que es lícito, lo que es decoroso y lo que es conveniente según el propósito de la voluntad buena; y hay un tercer consejo, por el que quedamos expeditos para ejecutar lo que es lícito, lo que es decoroso y lo que es conveniente según el ejercicio de la operación virtuosa.

11. El primer consejo se regula según el dictamen de las leyes instituídas por Dios; el segundo consejo se regula según las razones inspiradas por Dios; el tercer consejo se regula según el dictamen de los hombres ilustrados por Dios. — El primer consejo se regula, digo, según el dictamen de las leyes instituídas por Dios. De ahí en los Proverbios: *Observa la Ley y consejos, que ellos serán la vida de*

faucibus tuis et vitam animae. Quae est ista lex? Certe lex foris scripta et lex divinitus inspirata. De ista lege dicit: *Custodi legem* etc. Psalmus: *Nam et testimonia tua meditatio mea est et consilium meum iustificationis tuae;* quod consilium fit in testamentis et testimoniis. In designationem huius dicitur in Exodo, quod quando Moyses debebat intrare oraculum, intrabat per medium duorum cherubim. Ibat per medium, quia Christus debet habere respectum ad duo Testamenta.

12. Secundo regulatur consilium secundum dictamen divinitus inspiratarum rationum. De hoc dicitur in Tobia[13]: *Omni tempore benedic Dominum et pete ab eo, ut vias tuas dirigat, et omnia consilia tua in ipso permaneant.* Psalmus: *Revela Domino viam tuam, et ipse dabit tibi petitiones cordis tui. Subditus est Domino* etc. Quantumcumque homo habeat scientiam novi et veteris Testamenti, oportet tamen, quod consulat Dominum; non dico, quod habeat specialem allocutionem cum eo, sed oportet, quod Dominus educat sibi tanquam lucem veritatem. — In hoc reprehenduntur aliqui, qui propria scientia regi volunt; de quibus Isaias[14]: *Vae filii desertores! ut faceretis consilium et non ex me et ordiremini telam et non per spiritum meum.* Faciunt telas aranearum qui sacram Scripturam allegant ad mala. Dicit Bernardus: "Nunquam Paulum intelligis nisi spiritum Pauli invenias".

13. Est consilium, quo erudimur secundum dictamen divinitus institutarum et inspiratarum legum; sed quia difficile est, hominem erudiri per se; ideo requiritur tertio consilium, quo reguletur secundum dictamen divinitus inspiratorum hominum. De quo scribitur[15]: *Cor boni consilii statue tecum.* Econtra de malis consiliariis scribitur: *A consiliario serva animam tuam. Non attendas his in omni consilio. Sed cum viro sancto assiduus esto, quemcumque cognoveris observantem timorem Dei; cuius anima est secundum animam tuam.* Reddit causam: *quia anima viri sancti enuntiat aliquando vera, quam septem circumspectores sedentes in excelso ad speculandum,* et videt plus quam tu. — Colligimus

[13] Cap. 4, 20.—Seq. locus est Ps. 36, 4 ss. S. Bonav. ponit versus ordine inverso. Subinde alluditur ad illud Ps. 36, 6: *Educet quasi lumen iustitiam* (veritatem).

[14] Cap. 30, 1. Subinde respicitur Isai. 59, 5: *Et telas aranearum texuerunt.*—Sententia Bernardi habetur in *Epist. ad fratres de Monte Dei* (inter opera Bernardi, estque Guigonis Carthus.), lib. I, c. 10, n. 31: «Nunquam ingredieris in sensum Pauli, donec usu bonae intentionis in lectione eius et studio assiduae meditationis spiritum eius imbiberis».

[15] Eccli. 37, 17. Ibid. v. 9 et 14-16 et 18 sunt seqq. loci. Locum hunc in codd. corruptum emendavimus referendo ipsum textum Vulgatae.

tu alma y un precioso collar para tu adorno. ¿Cuál es esta ley? Ciertamente la ley escrita exteriormente y la ley inspirada por Dios. De esta ley dice: *Observa la Ley,* etc. Y el Salmo: *Porque tus decretos son la materia de mi meditación, y tus justas leyes mi consejo,* el cual consejo se basa en los Testamentos y en los testimonios. En designación de esto se dice en el Exodo que cuando Moisés debía entrar en el oráculo, entraba por en medio de dos querubines. Iba por el medio, porque Cristo debe tener relación a los dos Testamentos.

12. En segundo lugar, se regula el consejo según el dictamen de las razones inspiradas por Dios. De esto se dice en Tobías: *Alaba al Señor en todo tiempo, y pídele que dirija tus pasos y que estén fundadas en él todas tus deliberaciones.* Y en el Salmo: *Cifra tus delicias en el Señor y te otorgará cuanto desea tu corazón. Seas obediente al Señor,* etc. Por más ciencia que el hombre tenga del Antiguo y del Nuevo Testamento, conviene, con todo, que consulte al Señor; no digo que tenga con El una especial conversación, mas conviene que el Señor le saque a modo de luz la verdad. — Con esto se reprende a algunos que quieren gobernarse por ciencia propia, de quienes dice Isaías: *¡Ay de vosotros, hijos desertores, que formáis designios sin contar conmigo, y urdís una tela, y no según mis deseos!* Hacen telas de arañas los que alegan la Sagrada Escritura para cosas malas. Dice San Bernardo: "Nunca entenderás a Pablo si no hallas el espíritu de Pablo".

13. Hay un consejo por el que somos adoctrinados según el dictamen de las leyes instituídas e inspiradas por Dios; mas como es difícil que el hombre sea enseñado por sí mismo, por esto se requiere, en tercer lugar, el consejo, por el cual sea regulado según el dictamen de los hombres inspirados por Dios. Sobre esto está escrito: *Fórmate dentro de ti un corazón de buen consejo.* Por el contrario, de los malos consejeros está escrito: *Mira bien con quién te aconsejas. Nunca tomes consejos de éstos sobre tales cosas. Comunica, sí, de continuo con el varón piadoso, cualquiera que tú conozcas constante en el temor de Dios. Y cuya alma sea conforme a la tuya.* Y da la razón: *porque el alma de un varón piadoso descubre algunas veces la verdad, mejor que siete centinelas apostadas en un lugar alto para atalayar,* y ve más que tú. — De esto colegimos que

ex hoc, quod unum consilium in hoc consistit, quod homo consilium in se ipso non ponat; sed debet postulare consilium ab alio. Nec tantum consistit in hoc, immo etiam, quod sciat discernere consiliarium et eligere bonum et fugere malum.

14. Sed quis est bonus consiliarius? Ille certe de quo dicit Ecclesiasticus [16]: *Multi pacifi sint tibi, unus consiliarius de mille.* — *Unus consiliarius*, id est, Christus, de quo dicit Isaias: *Vocabitur nomen eius admirabilis, consiliarius, Deus, fortis, pater futuri saeculi, princeps pacis.* Ipse est *magni consilii Angelus;* iste est, ad quem debemus puro corde attendere. Dicit Ecclesiasticus [17]: *Ante omnia opera verbum verax praecedat te, et ante omnem actum consilium stabile.* — Verbum verax, quod nec falli nec fallere potest, est unigenitus Dei Filius et sua doctrina et sua vita. Istud verbum praecedat te et consilium stabile. Stabile consilium non est nisi Dei mei; *consilium Domini in aeternum manet.*

15. Iste consiliarius, scilicet Christus, habet multos consiliarios, quibus consilium suum participat. Dixit Paulus [18]: *Beatior erit, si sic permanserit secundum meum consilium; puto autem, quod et ego spiritum Dei habeo.* Unde ad Corinthios: *Scitis gratiam Domini nostri Iesu Christi, quoniam cum dives esset, pro vobis egenus factus est.* Et ipse Apostolus dicit: *In hoc consilium do, praeceptum autem non habeo.* Augustinus dicit in originali [19], quod "in tantum factus est Christus egenus, quod non habet quod vulpes habent, quia *vulpes foveas habent; Filius autem hominis non habet ubi reclinet caput suum;* subaudi: factus est Christus egenus ut eius paupertatem imitemur". Magister dicit, ut ipsum imitemur in dando eleemosynas, in humilitate, in paupertate et in oboedientia.

16. Consilium istud confirmatum est per duodecim apostolos et per consilia sanctorum. Unde dicitur in Ecclesiaste [20]: *Verba sapientium sicut stimuli et quasi clavi in altum*

---

[16] Cap. 6, 6.—Seq. locus est Isai. 9, 6, ubi septuaginta interpretes: *Et vocatur nomen eius magni consilii Angelus.*

[17] Cap. 37, 20.—Seq. locus est Ps. 32, 11.

[18] Epist. I Cor. 7, 40.—Seq. locus est II Cor. 8, 9. Ibid. v. 10: *Et consilium in hoc do.* Epist. I Cor. 7, 25: *De virginibus autem praeceptum Domini non habeo, consilium autem do.*

[19] Verba subnexa non sunt Augustini, sed Haymonis, qui in *Expositione* (alias Remigio Rhemensi tributa) super hunc locum (v. [illegible] et 10) ait: «*Egenus factus est* et pauper in tantum... vulpes... *Et consilium in hoc do*, subaudis, ut eius» etc. Allegatur Matth. 8, 20: *Vulpes* etc. Ibid. 19, 21: *Si vis perfectus esse, vade, vende quae habes et da pauperibus... et veni, sequere me.* Luc. 12, 33: *Vendite quae possidetis et date eleemosynam.* Matth. 11, 20: *Discite a me, quia mitis sum et humilis corde.*

[20] Cap. 12, 11.

uno de los consejos consiste en que el hombre no busque en sí mismo el consejo, sino que lo debe pedir a otro. Ni consiste sólo en esto, sino en que, además, sepa discernir al consejero y elegir el bueno y huir del malo.

14. Mas ¿quién es el buen consejero? Ciertamente aquel de quien dice el Eclesiástico: *Vive en amistad con muchos, pero toma a uno entre mil para consejero tuyo.* — *Sólo un consejero*, o sea Cristo, de quien dice Isaías: *Tendrá por nombre el Admirable, el Consejero, Dios, el Fuerte, el Padre del siglo venidero, el Príncipe de la paz.* El es el *Angel del gran consejo;* a El es a quien debemos atender con corazón puro. Dice el Eclesiástico: *Preceda a todas tus obras la palabra de la verdad, y un consejo firme a todas tus acciones.* — La palabra de la verdad que no puede ni engañarse ni engañar es el unigénito Hijo de Dios y su doctrina y su vida. Precédate esta palabra y un consejo firme. No hay consejo estable sino el de mi Dios: *los designios de Dios permanecen eternamente.*

15. Este consejero, o sea Cristo, tiene muchos consejeros, a quienes hace partícipes de su consejo. Dijo San Pablo: *Pero mucho más dichosa será si permaneciere viuda, según mi consejo; y estoy persuadido de que me anima el espíritu de Dios.* De ahí a los Corintios: *Porque bien sabéis cuál haya sido la liberalidad de nuestro Señor Jesucristo, el cual, siendo rico, se hizo pobre por vosotros.* Y el mismo Apóstol dice: *En orden a las vírgenes, precepto del Señor no le tengo: doy, sí, consejo.* San Agustín dice en el original que "Cristo se ha hecho pobre hasta tal extremo que no tiene lo que tienen las raposas, porque *las raposas tienen madrigueras; mas el Hijo del hombre no tiene sobre qué reclinar su cabeza;* sobrentiende: Cristo se hizo pobre para que imitemos su pobreza". El Maestro dice que le imitemos en el dar limosna, en la humildad, en la pobreza y obediencia.

16. Este consejo ha sido confirmado por los doce apóstoles y por los consejos de los santos. Por esto se dice en el Eclesiastés: *Los dichos de los sabios son como aguijones y*

defixi; quae per magistrorum consilium data sunt a pastore uno. Si vis testimonium sanctorum de istis consiliis, quaere Antonium, Paphnutium et Macarium, qui omnes statuerunt servare ista consilia, quaere pontifices Basilium, Augustinum, Martinum et Gregorium; omnes monachi fuerunt et statuerunt servare consilia et ea servaverunt. Quaere etiam Benedictum, qui fuit abbas; quaere Dominicum, quaere Franciscum, qui omnia ista consilia statuerunt servanda. Ab Agno procedunt lampades [21] et sunt illuminationes ad consilia manifestanda. Scribitur: *Deus qui glorificatus est in consilio sanctorum;* Psalmus: *Confitebor tibi, Domine, in toto corde meo, in consilio iustorum et congregatione.* Debemus igitur eligere bonum consiliarium.

17. Non sufficit tibi eligere consiliarum bonum, nisi caveas tibi a consiliario malo. Unde scribitur [22]: *A consiliario malo serva animam tuam;* et in Ecclesiastico: *Spiritus consilii mali disperdit intelligentiam.* Quis est iste spiritus? Qui convertit magna in nihilum, et bona in malum, et certa in dubia. Et quare disperdit? Dico, quod intelligentia est ad hoc, quod processus de dubio veniat in certitudinem; igitur, quando aliquis ducit in dubium, tunc facit cadere intelligentiam. — Primo, dico, consiliarius malus est, qui magna convertit in nihilum, sicut qui dicunt, consilia Dei esse mala et nulla. Tales consiliarii fuerunt pharisaei et legisperiti, de quibus dicitur [23]: *Pharisaei et legisperiti spreverunt Dei consilium.* Utinam nulli sint modo tales! — Dicet aliquis: "Laudas mihi, quod sequar consilia et intrem religionem Fratrum Minorum vel Praedicatorum"? Dicit: "Ordo factitius est, de novo institutus, habet signa exteriora". Ulterius dicit: "Parum est spernere temporalia; non possumus ea dimittere. Quare debemus dimittere ista pauca bona? Quid valet nuditas pedum? *Corporalis exercitatio ad modicum utilis est, pietas autem ad omnia*". [24] — Carissimi! quantumcumque sit ordo factitius et novus, est tamen bonus. Et quod dicit, quod corporalis exercitatio ad modicum utilis est, et parum est dimittere temporalia; dico, quod ista sunt sacrificia maxima. Venit Christus non pro parvo. Maximum est in castitate et paupertate vivere. Ista sunt sacrificia maxima, altissima et nobilissima, et tu pro nihilo reputas consilium Dei, contemnis

[21] Cf. Apoc. 4, 5, et 5-6.—Seq. locus est Ps. 88, 8. Ibid. 110, 1: *Confitebor* etc. —

[22] Eccli. 37, 9. Vulgata omittit *malo*, in versione Siriacae translationis habetur *iniquo*.—Seq. locus est ibid. 32, 22: *Vir consilii non disperdet intelligentiam* (per oppositionem ad haec formavit S. Bonav. textum).

[23] Luc. 7, 30.

[24] Epist. I Tim. 4, 8.

como clavos hincados profundamente, y estos dichos ha dado el único Pastor, mediante la enseñanza de los maestros. Si quieres saber el testimonio de los santos acerca de estos consejos, pregunta a Antonio, a Pafnucio y a Macario, los cuales todos establecieron guardar estos consejos. Pregunta a los pontífices Basilio, Agustín, Martín y Gregorio; todos ellos fueron monjes y determinaron guardar los consejos, y los guardaron. Pregunta también a Benito, que fué abad; pregunta a Domingo, pregunta a Francisco, los cuales determinaron guardar todos estos consejos. Del Cordero proceden las lámparas y son iluminaciones para manifestar los consejos. Está escrito: *Dios, al cual glorifica toda la corte de los santos;* y el Salmo dice: *¡Oh Señor!, loarte he con todo mi corazón en la sociedad de los justos y en la congregación.* Debemos, pues, elegir buen consejero.

17. No te basta elegir buen consejero si no te cuidas del mal consejero. De ahí que está escrito: *Guarda tu alma del mal consejero;* y en el Eclesiástico: *El espíritu de mal consejo destruye la inteligencia.* ¿Quién es este espíritu? El que convierte las cosas grandes en nada, y las cosas buenas en malas, y las ciertas en dudosas. Y ¿por qué destruye? Digo que la inteligencia es para que a partir de la duda se llegue a la certeza; por lo mismo, cuando alguno lleva a la duda, entonces hace caer a la inteligencia. — En primer lugar, digo, es mal consejero el que convierte en nada las cosas grandes, como los que dicen que los consejos de Dios son malos y nulos. Tales consejeros fueron los fariseos y los doctores de la Ley, de quienes se dice: *Los fariseos y doctores de la Ley desprecian, en daño de sí mismos, el designio de Dios.* ¡Ojalá no hubiera actualmente ningún consejero de éstos! — Dirá alguno: "¿Me alabas el que siga los consejos y entre en la religión de los Frailes Menores o de los Predicadores?" El responde: "Es una Orden facticia, recientemente instituída; sólo tiene exterioridades". Aun dice más: "Poca cosa es despreciar las cosas temporales; no las podemos abandonar. ¿Por qué abandonar estos pocos bienes? ¿Qué vale la desnudez de los pies? *Los ejercicios corporales sirven para pocas cosas, al paso que la virtud sirve para todo*". — ¡Carísimos! Por facticia y nueva que sea esta Orden, con todo, es buena. Y por lo que dice que los ejercicios corporales sirven para poca cosa y que es poca cosa abandonar los bienes temporales, digo que éstos son sacrificios máximos. Cristo no vino por cosa pequeña. La cosa más grande es vivir en castidad y pobreza. Estos sacrificios son máximos, elevadísimos y nobilísimos, y tú reputas como nada el consejo de Dios, despre-

consilium Dei in te et in aliis. Si tu non vis intrare religionem noli prohibere alium. Gregorius[25] dicit, quod "tot a sequentibus dimissa sunt, quod a non sequentibus concupisci poterunt". Ideo dicit beatus Petrus: *Ecce, nos reliquimus omnia.* Maximum est, quod homo corpus suum in perpetuam servitutem redigat. *Holocaustum medullatum* est propriam voluntatem in potestatem alterius ponere. Quando illud facio propter Deum, valet plus quam totus mundus. Contra illos qui loquuntur contra consilia Dei, dicitur in Proverbiis[26]: *Vocavi, et renuistis; despexistis omne consilium meum et increpationes meas neglexistis; propter hoc in interitu vestro ridebo.* — Canis, quando iacet in paleis et non vult manducare, non permittit, quod alius manducet. Ita isti nolunt intrare religionem nec permittunt alios intrare. — Igitur primus consiliarius est, qui magna convertit in nihilum.

18. Alius consiliarius malus est, qui bona convertit in malum. Psalmus[27]: *Quoniam declinaverunt in te mala, cogitaverunt consilia quae non potuerunt stabilire; quoniam pones eos dorsum* etc. Malum est, quando aliquis dicit aliquid, unde consilium Christi possit reputari malum; sicut quando aliquis reprobat consilium introeundi sanctam religionem. Stultum, periculosum, pernitiosum et temerarium est, illud quod Christus dixit bonum in malum convertere. De ingressione religionis dicunt aliqui, quod unum calceamentum non concepit omnibus pedibus; sed religio imponit unam regulam omnibus. Si dicis hoc, dicis Christum esse stultum et apostolos. Dicit etiam: *Nemo, mittens manum ad aratrum* Dei *et respiciens retro, aptus est regno Dei*[28]; et beatus Petrus dicit: *Melius est viam iustitiae non cognoscere quam post agnitionem retrorsum converti.* — Carissimi! dico: si posset fieri calceamentum, ad quod posset quilibet pes informari, illud calceamentum posset fieri omnibus. Quilibet potest se informare ad regulam religionis, quia aliter fit iuveni, aliter seni, aliter forti, aliter debili. Unde

[25] Lib. I *Homil. in Evang.*, homil. 5, n. 2, in qua agit de vocatione apostolorum Petri et Andreae, qui, relictis retibus et patre, secuti sunt Christum (Matth. 4, 18-22).—Seq. locus est Matth. 19, 27. Epist. I Cor. 9, 27: *Castigo corpus meum et in servitutem redigo.* Ps. 65, 15: *Holocausta medullata offeram tibi* etc. Vide *Quaest. disputatae de perfectione evangelica*, q. 2, a. 1, fundam. 22, verba Gregorii. Ibid. et in seq. art. aliae multae obiectiones, quae a Gulielmo a S. Amore et sociis contra Mendicantes proferebantur, solide solvuntur.

[26] Cap. 1, 24-26.

[27] Psalm. 20, 12 s.

[28] Luc. 9, 62.—Seq. locus est II Petr. 2, 21.

cias el consejo de Dios para ti y para los otros. Si tú no quieres entrar en religión, no lo impidas a otro. San Gregorio dice que "tantas cosas son las que han abandonado los seguidores, cuantas son las que podrán ser deseadas por los no seguidores". Por esto dijo San Pedro: *Bien ves que nosotros hemos abandonado todas las cosas.* Cosa muy grande es que el hombre someta su cuerpo a perpetua servidumbre. Es *un holocausto pingüe* poner la propia voluntad bajo la potestad de otro. Cuando lo hago por Dios, vale más que todo el mundo. Contra aquellos que hablan en contra de los consejos de Dios, se dice en el libro de los Proverbios: *Mas ya que estuve yo llamando y vosotros no respondisteis, menospreciasteis todos mis consejos y ningún caso hicisteis de mis reprensiones, yo también miraré con risa vuestra perdición.* — Cuando el perro está echado sobre las pajas y no quiere comer, no permite que otro coma. Del mismo modo, éstos no quieren entrar en religión ni permiten que entren otros. — Así, pues, el primer consejero malo es el que convierte en nada las cosas grandes.

18. Otro mal consejero es el que convierte en mal las cosas buenas. Dice el Salmo: *Porque urdieron contra ti maldades; forjaron designios que no pudieron ejecutar; tú, empero, los pondrás en fuga*, etc. Cosa mala es que uno diga algo por el que el consejo de Cristo puede ser reputado por malo; como cuando alguno reprueba el consejo de ingresar en una religión santa. Necio, peligroso, pernicioso y temerario es el convertir en cosa mala lo que Cristo dijo ser bueno. Sobre la entrada en religión dicen algunos que un mismo calzado no cae bien a todos los pies, y la religión impone una misma regla a todos. Si dices esto, afirmas que Cristo fué necio, lo mismo que los apóstoles. Dice asimismo: *Ninguno que después de haber puesto su mano en el arado* de Dios *vuelve los ojos atrás, es apto para el reino de Dios;* y San Pedro dice: *Por lo que mejor les fuera no haber conocido el camino de la justicia que, después de conocido, abandonar la ley santa que se les había dado.* — ¡Carísimos!, yo os digo: si pudiera hacerse un calzado al cual pudieran conformarse todos los pies, este calzado podría hacerse para todos. Todos pueden conformarse a la regla de la religión, porque de una manera se trata al joven, de otra al anciano; de una manera al fuerte, de otra al débil.

dicit Augustinus [29]: "Distribuatur unicuique vestrum a praeposito vestro victus et tegumentum, non aequaliter omnibus, quia non aequaliter valetis omnes, sed potius unicuique, sicut opus fuerit". Unde in Ecclesiastico: *Iniice pedem tuum in vincula illius et in torques illius collum tuum. Et erunt tibi compedes eius in protectionem fortitudinis et bases virtutis, et torques illius in stolam gloriae. Decor enim vitae est in illa, et in vincula illius alligatura salutaris.* — Dices: "Dare medicinam purgatoriam, non praeparatoriam, hoc est fatuum". Dico, quod religio habet medicinam purgatoriam et praeparatoriam, quia contemperat se secundum posse recipientium. — Dicis, quod "est periculum *in falsis fratribus*" [30]. Hoc non dictum est de religiosis, sed de falsis fratribus christianis nondum religiosis. — Dices: "Multi cadunt", et beatus Petrus dicit: *Melius erat illis non cognoscere viam iustitiae, quam post agnitionem retrorsum converti.* Non debes cadere cum cadentibus, sed stare stantibus.

19. Tertius consiliarius malus est, qui certa deducit in dubium. Unde dicitur in Esdra [31], quod venerunt quidam qui fuerunt trans fluvium ad iudaeos et dixerunt: *Quis dedit vobis consilium, ut domum hanc aedificaretis et muros eius instauraretis?* Iudaei habuerunt consilia Dei et prophetarum; tamen isti trans fluvium venerunt dare consilium, nescierunt tamen, quid ageretur in Ierusalem. — Nesciunt aliqui, quid agatur in religione, et tamen volunt dare consilium et dicunt volenti intrare: "Quid vis facere? Attende divinum beneplacitum: Melius est esse in voluntate Dei quam *in manu consilii*" [32]. — Per istam viam si vis exspectare, donec Dominus revelet tibi, et non vis facere quod sancta Scriptura et sancti viri dicunt tibi, et quod Christus inspirat tibi, semper poteris esse in bivio. De tali dicitur: *Vir duplex animo inconstans est in omnibus viis suis.* Debet homo sequi consilia sanctorum Benedicti et aliorum. Non debet adducere consiliarios novos, sed sequi consilium Christi, cuius vita est certa forma vivendi. Si dicat religiosus: "Non est salus nisi apud nos"; male dicit. Non debet se sanctum laudare, quod alios reprobet. Potest stare pro religione sua,

---

[29] In *Regula ad servos Dei,* n. 1. Secuti sumus textum originalem; codd. hanc sententiam minus distincte exhibent.—Quae inferius allegantur ex Eccli. habentur c. 6, 25. 30 et 31.

[30] Epist. II Cor. 11, 26.—Seq. locus est II Petr. 2, 21.

[31] Lib. I, 5, 3.

[32] Eccli. 15, 14: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui.*—Seq. locus est Iac. 1, 8.

Por esto dice San Agustín: "A cada uno de vosotros distribuya vuestro prepósito los alimentos y el vestido, no uniformemente a todos, porque no todos tenéis iguales fuerzas, sino a cada uno según su necesidad". Por esto se dice en el Eclesiástico: *Mete tus pies en sus grillos, y tu cuello en su argolla. Y sus grillos serán para ti fuerte defensa y firme base, y sus argollas un vestido de gloria. Pues la sabiduría es el esplendor de la vida, y sus ataduras una venda saludable.* — Tú dirás: "Cosa necia es dar medicina purgativa y no preventiva". Yo te digo que la religión tiene medicinas purgativas y preventivas, pues se acomoda según la capacidad de los que las reciben. — Dices que "hay peligro *entre falsos hermanos*". Esto no se dijo por los religiosos, sino por los falsos hermanos cristianos, que no son aún religiosos. — Tú dirás: "Caen muchos", y San Pedro dice: *Por lo que mejor les fuera no haber conocido el camino de la justicia que, después de conocido, abandonar la Ley santa que se les había dado*". No debes caer con los que caen, sino estar en pie con los que están en pie.

19. El tercer consejero malo es el que convierte en dudosas las cosas ciertas. Por esto se dice en el libro de Esdras que se llegaron a los judíos algunos que estaban a la otra parte del río, y les dijeron: *¿Quién os ha aconsejado que edificaseis este templo y restauraseis sus muros?* Los judíos recibieron consejos de Dios y de los profetas; no obstante, éstos vinieron de la otra parte del río a dar consejo, y no sabían, con todo, lo que sucedía en Jerusalén. — Ignoran algunos lo que se hace en la religión, y, con todo, quieren dar consejo, y dicen al que quiere entrar en ella: "¿Qué es lo que quieres hacer? Atiende al beneplácito divino: Mejor es estar en la voluntad de Dios que *en las manos del consejo*". — Si, siguiendo este camino, quieres esperar hasta que el Señor te revele, y no quieres hacer lo que la Sagrada Escritura y los santos varones te dicen y lo que Cristo te inspira, siempre podrás estar entre dos caminos. De este tal se dice: *El hombre de ánimo doble es inconstante en todos sus caminos.* El hombre debe seguir los consejos de San Benito y de otros santos. No debe aducir nuevos consejeros, sino seguir el consejo de Cristo, cuya vida es norma segura de vivir. Si un religioso dice: "No hay salvación sino entre nosotros", no dice bien. No debe alabarse tanto a sí mismo que repruebe a los otros. Puede estar a favor de su religión, pero de modo que no se exceda en el modo de hablar y de

ita quod non excedat in modo dicendi et suadendi. Qui sic sequitur consilium habebit gaudium. Unde in Proverbiis [33]: *Qui pacis ineunt consilia, sequitur eos gaudium* in aeternum, ad quos nos perducat qui cum Patre etc.

COLLATIO VIII

DE DONO INTELLECTUS

SUMMARIUM. — *Introductio; utile est omnibus audire verbum Dei, 1.—Expositio textus, in quo innuitur dispositio ex parte hoc donum suscipientis, et liberalis diffusio ex parte dantis. Primo per modum prooemii agitur de triplici dispositione ex parte suscipientis, 2.—Prima est vitae sanctimonia, 3.—Secunda, mansuetudinis tractabilitas, 4.—Tertia, intelligentiae captatio, 5.—De liberalitate ex parte dantis. A prima intelligentia est omnis radiositas intelligentiae; notantur specialiter tres, quarum duae priores exponuntur, 6.*—PARS I: DE INTELLECTU, QUI EST REGULA CIRCUMSPECTIONUM MORALIUM. *Oportet, quod homo dirigatur secundum divinas regulas, ut hoc donum recipiat, 7.—Intellectus tria docet: primo, quid evitandum, 8.—Secundo, quid exsequendum, 9. Tertio, quid exspectandum, 10. Haec confirmantur per Scripturam, 11.*—PARS II: DE INTELLECTU, QUI EST IANUA CONSIDERATIONUM SCIENTIALIUM. *Hic habet trplicem radicem, 12.—Primo, partim est a dictamine naturae, 13.—Secundo, partim a frequentia experientiae, 14.—Tertio, partim ex illustratione lucis aeternae; triplex certitudo; haec illuminatio iuvatur per angelos; Deus causa essendi in anima ut principium, ordo vivendi ut donum infusum, ratio intelligendi ut sol intelligentiae, 15.—Contra haec tria sunt tres errores, scilicet de aeternitate mundi, de necessitate fatali et de unitate intellectus, 16-19.—Quomodo differant tres intellectus, 20.*

1. *Benedicam Dominum, qui retribuit mihi intellectum* [1]. — *Audiens sapiens sapientior erit, et intelligens gubernacula possidebit.* In secundo verbo ostendit Salomon, quod utile est audire verbum Dei; et ratio est, quia auditu verbi Dei proficit et ille qui intelligit, et similiter ille qui non intelligit: ergo et sapientes et simplices ire debent ad audiendum verbum Dei. Quod sapientes proficiant audiendo verbum Dei, patet, quia dicit, quod *audiens sapiens* sapientiam *sapientior erit.* Item, quod proficiant simplices audien-

[33] Cap. 12, 20.
[1] Psalm. 15, 7.—Seq. locus est Prov. 1, 5.

aconsejar. El que de este modo siguiere el consejo, tendrá gozo. Por eso se dice en los Proverbios: *Los que se ocupan en designios de paz, se bañarán en gozo* por toda la eternidad, al cual nos conduzca el que con el Padre, etc.

COLACION VIII

DEL DON DE ENTENDIMIENTO

SUMARIO. — *Introducción; es útil para todos oír la palabra de Dios, 1.—Exposición del texto, en el cual se insinúa la disposición por parte del que recibe este don y la liberal difusión por parte del que lo da. Se trata primero a guisa de proemio de las tres disposiciones por parte del que lo recibe, 2.—La primera es la santidad de vida, 3.—La segunda, la suavidad de la mansedumbre, 4.—La tercera, la sujeción de la inteligencia, 5.—De la liberalidad por parte del que lo da. De la inteligencia primera procede toda radiosidad de la inteligencia; se notan en especial tres, de las que se exponen las dos primeras, 6.*—PARTE I: DEL ENTENDIMIENTO, QUE ES REGLA DE LAS CIRCUNSPECCIONES MORALES. *Conviene que el hombre se dirija según las reglas divinas para recibir este don, 7.—El entendimiento enseña tres cosas: lo primero, lo que hay que evitar, 8.—Lo segundo, lo que hay que ejecutar, 9.—Lo tercero, lo que hay que esperar, 10.—Confírmase esto por las Escrituras, 11.*—PARTE II: DEL ENTENDIMIENTO, QUE ES PUERTA DE LAS CONSIDERACIONES ESCIENCIALES. *Este tiene triple raíz, 12.—Primero, procede en parte del dictamen de la naturaleza, 13.—Lo segundo, en parte de la frecuencia de la experiencia, 14.—Lo tercero, en parte de la ilustración de la luz eterna; triple certeza; esta iluminación es ayudada por los ángeles; Dios, causa del ser en el alma como principio, norma del vivir como don infuso, razón del entender como sol de la inteligencia, 15.—Contra estos tres aspectos hay tres errores, a saber: el de la eternidad del mundo, el de la necesidad fatal y el de la unidad del entendimiento, 16-19.—Cómo difieren los tres entendimientos.*

1. *Alabaré, pues, al Señor, que me ha dado tal entendimiento.* — *El sabio que escuchare se hará más sabio, y al que las entendiere le servirán de timón.* En el segundo versículo muestra Salomón que es útil oír la palabra de Dios; y la razón es porque oyendo la palabra de Dios saca provecho tanto el que entiende como también el que no entiende; por consiguiente, tanto los sabios como los sencillos deben ir a oír la palabra de Dios. Que los sabios aprovechen oyendo la palabra de Dios se ve en que dice que *el sabio que escuchare* la sabiduría *se hará más sabio.* Así-

do verbum Dei, patet, quia dicitur in Psalmo [2]: *Declaratio sermonum tuorum illuminat et intellectum dat parvulis.* Parvulus appellatur hic qui propter mediocritatem scientiae suae parvulus dicitur, sicut parvam animam dicitur habere qui pauca novit, et similiter magni intellectus dicitur qui multa novit. Parvulus etiam dicitur qui humiliter se habet, etsi multa noverit et sit multum intelligens. Unde in Evangelio [3] dicitur: *Abscondisti haec a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis,* id est humilibus. — Nihil enim tam obscurat intellectum in his quae Dei sunt sicut praesumtio. Omnes laudamus humilitatem et vituperamus praesumtionem. Pauci tamen inmunes sunt a presumtione. Dicit Richardus de sancto Victore, quod "disputando contra superbiam homo frequenter superbit". Ecce, quod fortis deceptor decipit multos. Nullus potest illuminare corda hominum nisi ille qui novit conscientias hominum. In principio rogemus Deum etc.

2. *Benedicam Dominum,* etc. Istud breve verbum est ipsius David per Spiritum sanctum explicantis nobis ipsum donum intellectus [4] datum nobis a Spiritu sancto, et explicat ipsum nobis quantum ad suscipientis gratitudinem humilem et quantum ad dantis diffusionem liberalem. Suscipientis gratitudo humilis notatur cum dicit: *Benedicam Dominum;* dantis liberalis diffusio notatur, cum subdit: *Qui tribuit mihi intellectum.* Donum istud requirit hominem esse gratum Deo, et facit, quod homo recognoscat se ipsum et donum et doni principium; et intelligendo doni principium recognoscat homo se ipsum, et sic gratias agat. Et tunc benedicit Deum et refundit pulcritudinem doni in ipsum auctorem doni et ipsum laudat et dantem non impugnat. — Disponimus autem nos ad suscipiendum istud donum per tria: primo, per vitae sanctimoniam; secundo, per mansuetudinis tractabilitatem; et tertio, per intelligentiae captivationem, ut benedicamus auctorem istius doni.

3. Primo, dico, disponimus nos ad recipiendum istud donum intellectus per vitae sanctimoniam; unde Isaias [5]: *Quem docebit scientiam, et quem intelligere faciet auditum? Ablactatos a lacte et avulsos ab uberibus.* — Lac significat

[2] Psalm. 118, 130.
[3] Matth. 11, 25.—Sententia Richardi habetur in eius libro *Beniamin minor,* c. 46.
[4] De hoc dono cf. III *Sent.*, d. 35, q. 3.
[5] Cap. 28, 9. Cf. Hieron. in hunc locum. Hebr. 5, 12 ss.: *Et facti estis quibus lacte opus sit, non solido cibo. Omnis enim, qui lactis est particeps, expers est sermonis iustitiae; parvulus enim est. Perfectorum autem est solidus cibus, eorum qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni ac mali.*

mismo, que aprovechen los sencillos oyendo la palabra de Dios, se ve, porque se dice en el Salmo: *La explicación de tus palabras ilumina y da inteligencia a los pequeñuelos.* Pequeñuelo es llamado aquí el que por la poquedad de su ciencia recibe el nombre de pequeñuelo, como se dice que tiene alma pequeña del que conoce pocas cosas, y del mismo modo llamamos de gran entendimiento al que conoce muchas cosas. Pequeñuelo se llama también al que se conduce humildemente, aunque conozca muchas cosas y sea muy inteligente. Por esto se dice en el Evangelio: *Has encubierto estas cosas a los sabios y prudentes y las has revelado a los pequeñuelos,* esto es, a los humildes. — Nada, en efecto, obscurece tanto el entendimiento en las cosas referentes a Dios como la presunción. Todos alabamos la humildad y vituperamos la presunción; pero pocos están exentos de presunción. Dice Ricardo de San Víctor que "mientras disputa contra la soberbia se ensoberbece frecuentemente el hombre". He aquí que el gran engañador engaña a muchos. Nadie puede iluminar los corazones de los hombres sino aquel que conoce las conciencias de los hombres. Roguemos en el principio a Dios, etc.

2. *Alabaré al Señor,* etc. Estas breves palabras son del mismo David, quien, ilustrado por el Espíritu Santo, nos explica el mismo don de entendimiento dado a nosotros por el Espíritu Santo, y nos lo explica por lo que mira a la humilde gratitud del que lo recibe y a la liberal difusión del que lo otorga. La gratitud humilde del que lo recibe se indica cuando dice: *Alabaré al Señor;* la liberal difusión del que lo otorga, cuando añade: *Que me ha dado tal entendimiento.* Este don requiere que el hombre sea agradecido a Dios y hace que el hombre se reconozca a sí mismo y reconozca el don y el principio del don; y que, conociendo el principio del don, se reconozca el hombre a sí mismo, y de este modo dé gracias. Y entonces alaba a Dios y hace recaer la hermosura del don en el mismo autor del don, y alaba al mismo y no impugna al que se lo da. — Y nos disponemos para recibir este don mediante tres cosas: en primer lugar, por la santidad de vida; en segundo lugar, por la suavidad de la mansedumbre, y en tercer lugar, por la sumisión de la inteligencia, para que bendigamos al autor de este don.

3. En primer lugar, digo, nos disponemos para recibir este don de entendimiento por la santidad de vida; por lo que dice Isaías: *¿A quién comunicará el Señor la ciencia? Y ¿a quién dará la inteligencia de lo que dice? A los aca-*

dulcedinem delectationum carnalium, qua dulcedine pascuntur carnales et infantes, id est, qui sequuntur motus infantiles. Et quandiu homo coniunctus est istis consolationibus carnalibus, dicitur lactans et non est idoneus ad suscipiendum solidum cibum vitae et intellectus. Si volumus benedicere Deum et recipere istud donum, oportet, quod simus avulsi ab istis consolationibus et sequestremus nos a lacte concupiscentiarum. De Daniele [6] et sociis eius, qui continentes erant, dicitur, quod *dedit eis Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia.* Delectatio circa tactum impugnat maxime istud donum, ebrietas ex parte anteriori et luxuria ex parte posteriori.

4. Secundo disponitur homo ad recipiendum istud donum per mansuetudinis tractabilitatem. Unde in Ecclesiastico [7]: *Esto mansuetus ad audiendum verbum, ut intelligas.* Concupiscentia obnubilat intellectum, et furor impedit intelligentiam, quia "impedit ira animum, ne possit cernere verum". — Philosophus dicit, quod, "quiescendo anima fit prudens et sciens". Quando aqua est quieta, tunc homo videt in ea bene faciem suam; sed quando est turbata, tunc nihil potest in ea videre. Ita, quando homo est in ira, tunc non videt veritatem. Contentiosi intelligentiam impediunt in se et in aliis. Iratus etiam pertinaciter defendit falsum. Unde Legislator mitissimus fuit. Dicit Isaias [8]: *Tantummodo sola vexatio intellectum dabit auditui.* Homo tractabilis addiscit et fit mitis.

5. Tertio disponitur homo ad donum intellectus digne suscipiendum per intelligentiae captivationem. Unde Isaias [9] secundum translationem Septuaginta dicit: *Nisi credideritis, non intelligetis.* Et Augustinus dicit: "Nisi homo captivet intellectum suum et sequatur per fidem ea quae audit, non disponitur ad donum intellectus". Et Apostolus [10] dicit: *Captivantes intellectum in obsequium Christi.* Qui secundum lucem intelligentiae suae vult sacram Scripturam indagare, cogitat errores falsissimos. In vita ista sumus parvuli, et

[6] Cap. 1, 17.—De delectatione circa tactum cf. Arist. III *Ethic.*, c. 10; VII, c. 4 et 7.

[7] Cap. 5, 13.—Seq. sententia: «Impedit ira» etc., habetur inter *Disticha de moribus* vulgo Catoni adscripta (Ed. secunda Arntzenii, Amstelaedami 1754), lib. II, n. 4 (p. 154); sententia Arist. in VII *Phys.*, text. 20 (c. 3): «Nam, quia quieta est residetque anima, sciens fit et prudens».

[8] Cap. 28, 19.—Num. 12, 3: *Erat enim Moyses vir mitissimus super omnes homines, qui morabantur in terra.*

[9] Cap. 7, 9. Cf. August., *In Ioan. Evang.*, tr. 29, n. 6; *Serm.* 91 (alias 234 *De tempore*), c. 6, n. 6, et *Serm.* 126 (alias 32 ex *Homiliis* 50), c. 1, n. 1 ss.; *Enarrat. in Ps. 118*, serm. 18, n. 3; *83 Qq.*, q. 48.

[10] Epist. II Cor. 10, 5: *In captivitatem redigentes omnem intellectum* etc.

bados de destetar, a los que son arrancados de los pechos. — La leche significa la dulzura de las delectaciones carnales, de la cual dulzura se apacientan los carnales y los niños, es decir, los que siguen los movimientos infantiles. Y mientras el hombre está asido a estas consolaciones carnales, es llamado niño de pecho, y no es idóneo para recibir el alimento sólido de vida y de entendimiento. Si queremos bendecir a Dios y recibir este don, conviene que seamos arrancados de estas consolaciones y nos separemos de la leche de las concupiscencias. De Daniel y de sus compañeros, que eran continentes, se dice que *dió Dios a estos jóvenes ciencia y pericia en todos los escritos y conocimientos.* Los deleites referentes al tacto son los que más se oponen a este don: la embriaguez por una parte y la lujuria por otra.

4. En segundo lugar, se dispone el hombre para recibir este don por la suavidad de la mansedumbre. De donde el Eclesiástico: *Escucha con sosiego lo que te dicen, a fin de que lo entiendas.* La concupiscencia cubre de nubes al entendimiento y el furor impide la inteligencia, porque "la ira impide que el ánimo pueda ver la verdad". — El Filósofo dice que "aquietándose se hace el alma prudente y sabia". Cuando el agua está tranquila, entonces ve bien el hombre su faz en ella; mas cuando está agitada, nada puede ver en ella. Del mismo modo, cuando el hombre está airado, no ve la verdad. Los contenciosos impiden en sí y en los otros la inteligencia. El airado defiende aún con pertinacia las cosas falsas. Por eso el Legislador fué mansísimo. Dice Isaías: *Sólo la aflicción hará entender las cosas que se han escuchado.* El hombre suave aprende y se hace manso.

5. En tercer lugar, se dispone el hombre para recibir dignamente el don de entendimiento cautivando su inteligencia. Por lo que dice Isaías, según la versión de los Setenta: *Si no creyereis, no entenderéis.* Y San Agustín dice: "Si el hombre no cautiva su entendimiento y no sigue por la fe las cosas que oye, no se dispone al don de entendimiento". Y el Apóstol dice: *Cautivando todo entendimiento a la obediencia de Cristo.* El que quiere escudriñar la Sagrada Escritura según las luces de su inteligencia, inventa errores falsísimos. En esta vida somos pequeñuelos, y "el

"oportet addiscentem credere" [11]; Deo enim oportet credere et maxime in sublimibus, quae transcendunt intelligentiam nostram. Primus angelus erravit, quia praesumsit de se. — Concupiscibilis deordinata impedit istud donum; similiter et irascibilis, quando est deordinata; sed quando rationalis est deordinata, maxime impedit istud donum. Oportet igitur, quod captivemus intellectum nostrum si volumus suscipere istud donum. Furibundus est qui omnia despicit; non est dispositus ad suscipiendum istud donum nec praesumtuosus. Oportet igitur, quod captivemus intellectum nostrum, quia qui plus credit scire frequenter minus scit. — Per ista tria disponitur homo ad digne suscipiendum donum intellectus. Patet modo primum, scilicet suscipientis humilis gratitudo.

6. Sequitur liberalitas ex parte dantis, quae tangitur, cum dicit: *Qui tribuit mihi intellectum.* Deus det mihi aliquid dicere et tribuat mihi intellectum ad dicendum aliquid congruum de isto dono intellectus. — Omnis radiositas intelligentiae ab illo fonte intelligentiae venit. Et licet multiformis sit radiositas intelligentiae, volo tamen ad praesens dicere de tribus, scilicet quod intellectus est regula circunspectionum moralium, ianua considerationum scientialium et clavis contemplationum caelestium; et iste est donum [12].

7. Primo incipiam ab illo qui est regula circumspectionum moralium. Oportet enim, te esse morigeratum, si vis habere istud donum intellectus. Psalmus [13]: *Intellectum dabo tibi et instruam te in via hac, qua gradieris; firmabo super te oculos meos. Nolite fieri sicut equus et mulus, quibus non est intellectus.* Dominus promittit nobis istum intellectum et ostendit nobis, qualiter debemus ipsum recipere. — *Firmabo,* inquit, *super te oculos meos.* Divina complacentia acceptat quod facimus approbando in praesenti et remunerando in futuro. Si vis regulari secundum istam regulam, caveas tibi, quod non sis bestialis, sed regularis: non dirigaris secundum impetum sensus, sed secundum iudicium rationis; non secundum phantasmata bestialia, sed secundum iudicia intellectualia. Aliter accidet tibi quod accidit Adae, qui, contempta regula veritatis, secutus est instinctum mulieris, et mulier secuta est instinctum serpentis. Psalmus [14]: *Homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est iumentis insipientibus et similis factus est illis.* Factus est homo brutalis et subiectus passionibus.

[11] Arit., I *Elench.*, c. 2.
[12] Cf. *In Hexaëm.*, coll. 3, n. 1.
[13] Psalm. 31, 8 et 9.
[14] Psalm. 48, 13.

que aprende debe creer"; pues conviene creer a Dios, y principalmente en las cosas sublimes, que trascienden al alcance de nuestra inteligencia. El primer ángel erró porque presumió de sí. — La parte concupiscible desordenada impide la adquisición de este don; del mismo modo la irascible cuando está desarreglada; pero cuando está desordenada la racional, impide la que más este don. Conviene, pues, que cautivemos nuestro entendimiento si queremos recibir este don. El furibundo desprecia todas las cosas; tampoco el presuntuoso se halla dispuesto para recibir este don. Conviene, pues, que cautivemos nuestro entendimiento, porque muchas veces el que cree saber más, sabe menos. — Por estas tres cosas se dispone el hombre para recibir dignamente el don de entendimiento. Queda ya expuesto lo primero, o sea la gratitud humilde del que lo recibe.

6. Sigue la liberalidad de parte del dante, a la cual se alude cuando dice: *Que me ha dado tal entendimiento.* Concédame Dios la gracia de decir algo y otórgueme entendimiento para decir algo conveniente acerca de este don de entendimiento. — Toda radiosidad de la inteligencia procede de aquella fuente de inteligencia. Y si bien es multiforme la radiosidad de la inteligencia, quiero, con todo, al presente hablar de tres de ellas, a saber: que el entendimiento es regla de las circunspecciones morales, puerta de las consideraciones escienciales y llave de las contemplaciones celestiales; y este entendiminto es don.

7. Comenzaré primero del que es regla de las circunspecciones morales. Pues conviene que seas morigerado si quieres tener este don de entendimiento. Dice el Salmo: *Yo te daré inteligencia y te enseñaré el camino que debes seguir; tendré fijos sobre ti mis ojos. Guardaos de ser semejantes al caballo y al mulo, los cuales no tienen entendimiento.* El Señor nos promete este entendimiento y nos muestra de qué modo debemos recibirlo. — *Tendré fijos,* dice, *sobre ti mis ojos.* El divino beneplácito acepta lo que hacemos, aprobándolo en el tiempo presente y remunerándolo en lo futuro. Si quieres ser regulado conforme a esta regla, huye de ser bestial, y sé, por el contrario, regular: no te dirigirás según el ímpetu del sentido, sino según el juicio de la razón; no según los fantasmas bestiales, sino según los juicios intelectuales. De otro modo, te sucederá lo que sucedió a Adán, quien, despreciando la regla de la verdad, siguió el instinto de la mujer, y la mujer siguió el instinto de la serpiente. Dice el Salmo: *Y el hombre constituído en honor no ha tenido discernimiento: se ha igualado con los insensatos jumentos y se ha hecho como uno de ellos.* Se hizo hombre brutal y sujeto a las pasiones.

8. Iste intellectus prudentialis est, quo instruitur homo secundum dictamen divinae legis ad cognoscendum, quid evitandum, quia omne malum; quid exsequendum, quia omne bonum; et quid exspectandum, quia summum bonum. — Primo, dico, intellectus prudentialis docet, quid evitandum, quia omne malum. Unde dicit Sapiens[15]: *Si sapientiam invocaveris et inclinaveris cor tuum prudentiae et quaesieris eam quasi pecuniam et sicut thesauros effoderis illam; tunc intelliges timorem Domini et scientiam Dei invenies.* Qui intellectum istum vult habere, debet ipsum quaerere cum desiderio cordis et studiositate operis; et quid tunc invenies? Certe, timorem Domini et scientiam Dei. Quod omnis homo, qui vult dirigi in bonum. debet timere Deum, ut vitet omne malum; dicit Psalmus[16]: *Sanctum,* inquit, *et terribile nomen eius; initium sapientiae timor Domini; intellectus bonus omnibus facientibus eum. Ecce, timor Domini sapientiae, et recedere a malo prudentia,* dicit Sapiens. — Igitur intellectus prudentialis docet primo, quid evitandum, quia omne malum.

9. Secundo docet, quid exsequendum, quia omne bonum secundum viam interioris cogitatus et exterioris operationis. Scribitur in Iosue[17]: *Non declines a lege;* sequitur: *ut intelligas cuncta, quae agis. Sapientia callidi est intelligere viam suam, et imprudentia stultorum errans.* Scribitur: *Si est tibi intellectus, responde proximo tuo; si non, sit manus tua super os tuum.* Et in libro Sapientiae: *Spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum et auferet se a cogitationibus, quae sunt sine intellectu.* Deus enim vult, quod omnia agamus rationabiliter. Et beatus Ambrosius[18] dicit, quod nihil agere nec loqui debemus de eo, de quo non possimus reddere rationem. — Ista est secunda pars intellectus moralis. Dicit Salomon: *Omni negotio tempus est et opportunitas.*

10. Tertio instruit intellectus prudentialis, quid exspectandum, quia summum bonum. Unde in Proverbiis[19]: *Gemma gratissima exspectatio postulantis; quocumque se vertit, prudenter intelligit.* In omnibus, quae dirigunt intelligentiam nostram in agendis et in vitandis, debet homo uti consilio finis. Oportet enim, quod homo aliquid exspectet in eo quod agit. Si intendis temporale commodum, vilem mer-

[15] Prov. 2, 3-5.
[16] Psalm. 110, 9 et 10.—Seq. locus est Iob 28, 28. Pro *prudentia* Vulgata *intelligentia.*
[17] Cap. 1, 7.—Seq. locus est Prov. 14, 8 : *Sapientia callidi* etc.; tertius est Eccli. 5, 14; quartus Sap. 1, 5.
[18] Cf. I *De officiis minist.*, c. 2, n. 5; c. 3, n. 13 s.; c. 10, n. 35; c. 22, n. 99, et 24, n. 105 ss.; *Enarrat.* in Ps. 36, 30 et 68; in Ps. 38, 2, n. 5, et in Ps. 118, 9, serm. 2, n. 5.—Seq. locus est Eccle. 8, 6.
[19] Cap. 17, 8.

8. Este entendimiento es el prudencial, porque queda instruído el hombre en conformidad con el dictamen de la divina ley para conocer qué debe evitarse, a saber, todo mal; qué debe ejecutarse, a saber, todo bien; qué debe esperarse, a saber, el sumo bien. — Digo lo primero que el entendimiento prudencial enseña qué debe evitarse, o sea todo mal. Por lo que dice el Sabio: *Que si tú invocas la sabiduría y se aficiona tu corazón a la prudencia; si la buscas con el ardor con que se buscan las riquezas y la procuras desenterrar como se hace con un tesoro, entonces aprenderás el temor del Señor y alcanzarás el conocimiento de Dios.* Quien quiere tener este entendimiento, debe buscarlo con deseo de corazón y aplicación de obra; y ¿qué hallarás entonces? Ciertamente el temor del Señor y el conocimiento de Dios. Que todo hombre que quiera ser dirigido al bien deba temer a Dios para evitar todo mal, lo dice el Salmo: *Santo,* dice, *y terrible es su nombre. El temor del Señor es el principio de la sabiduría. Sabios son todos los que obran con este temor. Mira: la sabiduría consiste en temer al Señor, y la inteligencia en apartarse de lo malo,* dice el Sabio. — Enseña, pues, el entendimiento prudencial, en primer lugar, qué debe evitarse, o sea todo mal.

9. Enseña, en segundo lugar, qué debe ejecutarse, a saber, todo bien, según el camino del discurso interior y de la operación exterior. Dícese en el libro de Josué: *No te desvíes de la ley ni a la diestra ni a la siniestra;* sigue: *así obrarás prudentemente. La sabiduría del varón prudente está en conocer bien su camino; la imprudencia de los insensatos anda descaminada.* Está escrito: *Si tienes inteligencia, responde al prójimo; pero si no, ponte la mano sobre la boca.* Y en el libro de la Sabiduría: *Porque el Espíritu Santo, que le enseña, huye de las ficciones y se aparta de los pensamientos desatinados.* Dios, en efecto, quiere que obremos razonablemente en todo. Y el bienaventurado Ambrosio dice que nada debemos hacer ni hablar de que no podamos dar razón. — Esta es la segunda parte del entendimiento moral. Dice Salomón: *Tiene cada cosa su tiempo y sazón.*

10. En tercer lugar, enseña el entendimiento prudencial qué debe esperarse, a saber, el sumo bien. Por eso se dice en los Proverbios: *Estimada es como perla la dádiva con ansia esperada; doquiera que ponga la mano obrará con prudencia.* En todas las cosas que dirigen nuestro entendimiento respecto de lo que debemos hacer y evitar, debe servirse el hombre de la consideración del fin. Es menester, en efecto, que el hombre espere algo en aquello que hace. Si intentas

cedem exspectas. Grata, immo gratissima gemma est bonum aeternum. Unde in Baruch [20]: *Disce, ubi sit prudentia, ubi sit virtus, ubi sit intellectus, ut scias simul, ubi sit longiturnitas vitae et victus, ubi sit lumen oculorum et pax.* — Dicit: *ut scias, ubi sit longiturnitas vitae et victus et lumen oculorum et pax.* Et ubi est? Certe, *longitudo dierum in dextera eius* [21]; et Psalmus dicit: *Apud te est fons vitae* etc. Si lumen oculorum habetis, prudenter agetis.

11. Hic est intellectus prudencialis triplex, et qui non habet istum intellectum rectificari non potest. Unde scribitur [22]: *Gens absque consilio est et sine prudentia: utinam saperent et intelligerent ac novissima providerent.* Tangit tres partes intelligentiae, scilicet memoriam praeteritorum, intelligentiam praesentium et circumspectionem futurorum.—Intellectus iste est regula circumspectionum moralium cum desiderio cordis et prosecutione operis, ut homo consideret, quid sit vitandum, quid agendum, et quid exspectandum. Deus enim dat istum intellectum, et est donum Dei. Unde Psalmus [23]: *Intellectum tibi dabo et instruam te in via hac, qua gradieris.*

12. Alius est intellectus, qui est ianua considerationum scientialium, de quo dicitur in Ecclesiastico [24]: *In thesauris sapientiae intellectus* etc.; hoc est dicere, quod thesauri absconditi scientiae vel consistunt in cognitione causarum altissimarum, vel conclusionum, vel principiorum. Et oportet fodere per studium veritatis, ut homo ad istum thesaurum perveniat. — Iste intellectus, qui est ianua considerationum scientialium, partim est a dictamine naturae, id est a lumine interiori; partim ex frequentia experientiae, sicut a lumine exteriori; et partim ex illustratione lucis aeternae, sicut a lumine superiori.

13. Quod sit partim ex dictamine naturae, patet in Ecclesiastico [25], ubi dicitur: *Deus de terra creavit hominem,* scilicet quantum ad corpus, *et secundum imaginem suam fecit illum,* scilicet quantum ad animam. Sequitur: *Creavit ex ipso adiutorium simile sibi; consilium et linguam et oculos et aures et cor dedit illis excogitandi, et disciplina intellectus replevit illos.* Dat intelligere, quod anima humana tres habet operationes, secundum quod est eius potentia

---

[20] Cap. 3, 14.
[21] Prov. 3, 16.—Seq. locus est Ps. 35, 10.
[22] Deut. 32, 28 et 29.—De seq. propositione cf. Cicer., II *Rhet.* c. 54.
[23] Psalm. 31, 8.
[24] Cap. 1, 26.—De seq. propositione cf. *In Hexaëm.*, coll. 5, n. 13, et Arist., I *Poster.*, c. 2.—De triplici lumine cf. *De reductione artium ad theol.*, n. 1,
[25] Cap. 17, 1 et 5.

una comodidad temporal, esperas vil merced. La estimada, más aún, la estimadísima perla es el bien eterno. De ahí en Baruc: *Aprende dónde está la sabiduría, dónde está la fortaleza, dónde está la inteligencia, para que sepas así también dónde está la longura de la vida y el sustento, y dónde está la luz de los ojos y la paz.* — Dice: *Para que sepas dónde está la longura de la vida y el sustento, la luz de los ojos y la paz.* Y ¿dónde está? Ciertamente, *en su mano derecha trae la larga vida;* y el Salmo dice: *En ti está la fuente del vivir,* etc. Si tenéis la luz de los ojos, obraréis prudentemente.

11. Este es el triple entendimiento prudencial, y el que no tiene este entendimiento no puede ser rectificado. Por eso está escrito: *Gente es sin consejo ni prudencia. ¡Ojalá que tuviesen sabiduría e inteligencia y previesen sus postrimerías!* Toca las tres partes de la inteligencia, a saber, memoria de las cosas pasadas, inteligencia de las presentes y circunspección de las futuras. — Este entendimiento es regla de las circunspecciones morales con deseo del corazón y ejecución de la obra, para que el hombre considere qué debe evitarse, qué ejecutarse y qué debe esperarse. Dios, en efecto, es el que da este entendimiento, y éste es don de Dios. Por lo que dice el Salmo: *Yo te daré inteligencia y te enseñaré el camino que debes seguir.*

12. El otro entendimiento es el que es puerta de las consideraciones escienciales, del que se dice en el Eclesiástico: *En los tesoros de la sabiduría se halla la inteligencia,* etc., que es decir que los tesoros escondidos de ciencia consisten en el conocimiento o de las causas altísimas, o de las conclusiones, o de los principios. Y conviene cavar mediante el estudio de la verdad, para que el hombre pueda llegar a este tesoro. — Este entendimiento, que es puerta de las consideraciones escienciales, procede en parte del dictamen de la naturaleza, o sea de la luz interior; en parte, de la frecuencia de la experiencia, como de luz exterior, y en parte, de la ilustración de la luz eterna, como de luz superior.

13. Que proceda en parte del dictamen de la naturaleza, se ve por el Eclesiástico, donde se dice: *Dios crió de la tierra al hombre,* o sea cuanto al cuerpo, *y formóle a imagen suya,* cuanto al alma. Sigue: *De la substancia del mismo formó Dios una ayuda semejante a él; dióles a entrambos razón y lengua, y ojos y oídos, e ingenio para inventar, y los llenó de las luces del entendimiento.* Da a entender que el alma humana tiene tres operaciones, según es su potencia y su

et operatio. "Omnis anima nobilis tres habet operationes" [26], quibus se convertit super corpus suum, super se et ad divina. Aliquando convertit se super corpus: habet linguam ad loquendum, aures ad audiendum, etc.; aliquando convertit se super se; aliquando ad intelligendum et cognoscendum Deum. — Et hoc est secundum triplicem considerationem animae; consideratur enim anima ut forma et perfectio corporis, ut hoc aliquid [27] et ut imago. — Quod autem iste intellectus sit partim a dictamine naturae, patet in Adam, quia omnibus rebus nomina imposuit [28]. Sed quod Deus eum replevit disciplina intellectus, istud fuit privilegium eius; unde non est in nobis. Anima autem nostra habet supra se quoddam lumen naturae signatum, per quod habilis est ad cognoscenda prima principia, sed illud solum non sufficit, quia, secundum Philosophum [29], "principia cognoscimus, in quantum terminos cognoscimus". Quando enim scio, quid totum, quid pars; statim scio, quod "omne totum maius est sua parte".

14. Secundo dico, quod partim est a frequentia experientiae: in Ecclesiastico [30]: *Vir in multis expertus cognoscet multa.* Philosophus: "Ex multis sensibus fit una memoria; ex multis memoriis fit una experientia; ex multis experientiis fit unum universale, quod est principium artis et scientiae".

15. Et quantumcumque homo habeat naturale iudicatorium bonum et cum hoc frequentiam experientiae, non sufficiunt, nisi sit illustratio per divinam influentiam. Unde dicitur in Daniele [31]: *Dat sapientiam sapientibus et scientiam intelligentibus disciplinam. Ipse revelat profunda et abscondita et novit in tenebris constituta et lux cum eo est.* Tangit certitudinem sapientialem, scientialem et intellectualem. Sed unde est ista certitudo? Certe a Deo. Certitudinem sapientialem tangit, cum dicit: *Ipse revelat profun-*

[26] Secundum auctorem libri *De causis*, propos. 3: «Omnis... operationes. Nam ex operationibus eius est operatio animalis et operatio intelligibilis et operatio divina».

[27] Scil. prima seu singularis substantia, secundum Arist.; cf. II *Sent.*, d. 15, a. 1, q. 1, et d. 17, a. 1, q. 2. Cf. etiam *Breviloq.*, p. 2, c. 9.

[28] Vide Gen. 2, 19. De isto actu cf. II *Sent.*, lit. Magistri, d. 23, c. 3., et *Comment.*, ibid., a. 2, q. 1 ac dub. 3.—Subinde respicitur Ps. 4, 7: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.*

[29] Arist., I *Poster.*, c. 3: «Principium scientiae esse quoddam dicimus, in quantum terminos cognoscimus».—De dignitate: «Omne totum» etc., cf. *Itiner. mentis in Deum*, c. 3, n. 2.—Idem prorsus docetur in *Quaest. disp. de scientia Christi*, q. 4 in fine corp., et in serm.: *Unus est Magister* etc., post medium.

[30] Cap. 34, 9.—De sententia Philosophi cf. II *Poster.*, c. 18 (c. 15), et I *Metaph.*, c. 1,

[31] Cap. 2, 21 s.—Seq. locus est II Cor. 4, 6; tertius Ioan. 1, 9. De certitudine sapientiali etc., vide *In Hexaëm.*, coll. 7, n. 1.

operación. "Toda alma noble tiene tres operaciones", por las cuales se vuelve sobre su cuerpo, sobre sí misma y a las cosas divinas. Algunas veces se vuelve sobre el cuerpo: tiene lengua para hablar, oído para oír, etc.; algunas veces se vuelve sobre sí misma; algunas a entender y conocer a Dios. — Y esto tiene lugar según la triple consideración del alma; el alma, en efecto, puede ser considerada como forma y perfección del cuerpo, como substancia singular y como imagen. — Y que este entendimiento proviene en parte del dictamen de la naturaleza, vese en Adán, pues impuso nombres a todas las cosas. Mas el que Dios le llenara de la disciplina del entendimiento fué privilegio suyo: por lo que no se da en nosotros. Y nuestra alma tiene impresa sobre sí una cierta luz natural, por la cual tiene capacidad para conocer los primeros principios; mas no basta sola esta luz, porque, según el Filósofo, "conocemos los principios en cuanto conocemos los términos". Pues cuando conozco qué es todo, qué es parte, sé al instante que "el todo es mayor que su parte".

14. Digo, en segundo lugar, que procede en parte de la frecuencia de la experiencia; el Eclesiástico dice: *El varón experimentado en muchas cosas, será muy reflexivo.* Y el Filósofo: "De muchas sensaciones se forma un recuerdo; de muchos recuerdos, una experiencia; de muchas experiencias se forma un universal, que es principio de arte y de ciencia".

15. Y por buena potencia natural de juzgar que tenga el hombre y tenga, además de esto, frecuencia de experiencia, no bastan si no se da ilustración por divina influencia. Por esto se dice en Daniel: *El da la sabiduría a los sabios y la ciencia a los inteligentes. El revela las cosas profundas y recónditas y conoce las que se hallan en medio de tinieblas, pues la luz está con El.* Se refiere a la certeza sapiencial, esciencial e intelectual. Pero ¿de dónde procede esta certeza? Ciertamente de Dios. Se refiere a la certeza sapiencial cuando dice: *El revela las cosas profun-*

da. Apostolus: *Ipse illuxit in cordibus nostris ad illuminationem scientiae claritatis Dei*. Lux ista pura est et est cum eo; unde in Ioanne: *Ipse est lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. Nullus certitudinaliter illuminatur nisi per ipsum. Et Augustinus decimo quarto *De Trinitate* [32] quaerit, unde hoc, quod impius bene iudicat aliquando; unde quaerit: "Ubi scriptae sunt illae leges iustitiae, secundum quas iudicat bene impius?" Et respondet, quod "scriptae sunt in libro lucis aeternae, et non migrando, sed imprimendo descendunt in animam, sicut imago anuli, quae cerae imprimitur, anulum non relinquit" etc. Haec autem illuminatio iuvatur per angelos; in Daniele [33] dicitur: *Factum est autem, cum viderem ego Daniel visionem et quaererem intelligentiam; ecce, stetit in conspectu meo quasi species viri* etc.; *et clamavit et ait: Gabriel, fac intelligere istam visionem*. Visiones istae descenderunt a Patre luminum, et angelus adiuvat intellectum Danielis, ut capiat lucem Dei et per hanc intelligat. Dicit *Glossa*, quod intellectus per naturam habet vim intelligendi, secundum quod discernitur homo a pecore; sed solus Deus illuminat perfecte. Verum est quod homo ministerialiter et adminiculative per angelum instruitur, sicut patuit in Daniele; sed effective solus Deus habet potestatem super ipsam animam rationalem, quia ipsa immediate a Deo formatur. Ipse enim illuminat omnem hominem. Unde angelus sic illuminat, sicut ille qui fenestram aperit, dicitur illuminare domum. "Solus enim habet cathedram in caelis qui docet hominem in terris". — Unde non est verum quod dicunt philosophi, quod una intelligentia aliam creat, quia creare est omnipotentis Dei, non alicuius virtutis creatae; unde illius lucis, quae est actus purus, est hoc facere. Dixit Paulus in Actibus Apostolorum [34]: *In ipso vivimus et movemur et sumus*; et dicit Augustinus quod Apostolus non loquitur ibi de vita corporali, sed de vita intellectuali. Unde loquitur ibi de Deo, secundum quod est omnibus "causa essendi,

[32] Cap. 15, n. 21.

[33] Cap. 8, 15 et 16.—*Glossa* inferius allegata est in Ps. 118, 73, et est secundum August., ad cuius mentem est etiam seq. sententia: «Solus enim habet» etc. De opinione philosophorum respectu Intelligentiae cf. *In Hexaëm.*, coll. 2, n. 10.

[34] Cap. 17, 28.—August., XIV *De Trin.*, c. 12, n. 16: «Et quidem non longe positus ab unoquoque nostrum, sicut Apostolus (Act. 17, 27 et 28) dicit adiungens: *In illo enim vivimus et movemur et sumus*. Quod si secundum corpus diceret, etiam de isto corporeo mundo posset intelligi. Nam et in illo secundum corpus vivimus, movemur et sumus. Unde secundum mentem, quae facta est ad eius imaginem, debet hoc accipi, excellentiore quodam eodemque non visibili, sed intelligibili modo. Nam quid non est in ipso, de quo divine scriptum est (Rom. 11, 36): *Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia?*» Cf. *In Hexaëm.*, coll. 4, n. 3.

das. El Apóstol: *El mismo ha hecho brillar su claridad en nuestros corazones, a fin de que nosotros podamos iluminar por medio del conocimiento de la gloria de Dios*. Esta luz es pura y está con El; por lo que se dice en San Juan: *El Verbo era la luz verdadera que alumbra a todo hombre que viene a este mundo*. Nadie es iluminado certitudinalmente sino por El. Y San Agustín, en el libro XIV *De Trinitate*, se pregunta de dónde proviene que a veces juzga rectamente el impío; por lo que pregunta: "¿Dónde están escritas aquellas leyes de la justicia en cuya conformidad juzga bien el impío?" Y responde que están escritas en el libro de la luz [1] eterna, y sin salirse de allí, sino más bien imprimiéndose, descienden al alma, a la manera que la imagen del anillo, que se imprime en la cera, no abandona el anillo, etc. — Y esta iluminación [2] es ayudada por los ángeles. Se dice en el libro de Daniel: *Y mientras yo, Daniel, tenía esta visión y buscaba su inteligencia, he aquí que se presentó delante de mí como una figura de hombre*, etc.; *y exclamó diciendo: Gabriel, explícale a éste la visión*. Estas visiones descendieron del Padre de las luces, y el ángel ayuda al entendimiento de Daniel para recibir la luz de Dios y entender mediante ella. Dice la *Glosa* que el entendimiento tiene por naturaleza fuerza intelectiva, en cuanto que se diferencia el hombre de la bestia; pero sólo Dios ilumina perfectamente. Verdad que el ángel instruye al hombre ministerial y auxiliarmente, como se vió en Daniel; pero, efectivamente, sólo Dios tiene potestad sobre la misma alma racional, porque por Dios es ella formada inmediatamente. Pues El es el que ilumina a todo hombre. Por lo que el ángel ilumina al modo como decimos que el que abre una ventana ilumina la casa. "Sólo, en efecto, tiene cátedra en el cielo aquel que enseña a los hombres en la tierra". — Por esto no es verdad lo que dicen los filósofos, o sea que una inteligencia crea a otra, porque crear sólo es propio de Dios omnipotente y no de fuerza alguna creada; por lo que el hacer esto corresponde sólo a aquella luz que es acto puro. Dijo San Pablo en los Hechos de los Apóstoles: *Dentro de él vivimos, nos movemos y existimos*. Y dice San Agustín que el Apóstol no habla aquí de la vida corporal, sino de la vida intelectual. Por esto habla aquí de Dios en cuanto es para todos "causa del ser, razón

[1] Cf. Léxicon: *Luz, Libro*.

[2] Cf. Léxicon: *Iluminación*.

ratio intelligendi et ordo vivendi". Causa est essendi immediate producens omnia perpetua, mediate vero temporalia, immediate tamen per virtutes elementares. Ratio autem intelligendi est, quia certificantur per ipsum intelligentiae super transmutabilitatem naturae. Si omnes creaturae impugnarent, Deus tamen est amandus; nec Deus potest facere, quin sit amandus. Corruptis omnibus, remanet certitudo veritatis. Est etiam Deus ordo vivendi; nisi donum Spiritus sancti inhabitat in homine, non regetur secundum regulam rectae vitae. — Secundum quod Deus est causa essendi intrat in animam ut principium; secundum vero quod est ordo vivendi, intrat in animam ut donum infusum; secundum quod est ratio intelligendi, intrat in animam ut sol intelligentiae. Iste est sol, qui omnes illuminat a quo aliqui aberrant, secundum quod dicunt impii in libro Sapientiae [35]: *Ergo erravimus a via veritatis et iustitiae; lumen non luxit nobis, et sol intelligentiae non est ortus nobis* etc.

16. Tres sunt errores cavendi in scientiis, qui sacram Scripturam et fidem christianam et omnem sapientiam exterminant; quorum unus est contra causam essendi, alius contra rationem intelligendi, et tertius contra ordinem vivendi [36]. Error contra causam essendi est de aeternitate mundi, ut ponere mundum aeternum. Error contra rationem intelligendi est de necessitate fatali, sicut ponere quod omnia eveniunt de necessitate. Tertius est de unitate intellectus humani, sicut ponere quod unus est intellectus in omnibus. — Isti errores significantur in Apocalypsi in numero nominis bestiae. Dicitur ibi [37], quod habuit nomen,

---

[35] Cap. 5, 6 s.

[36] Vide *In Hexaëm.*, coll. 6, n. 2 ss., et coll. 7, n. 1 s.

[37] Cap. 13, 17 et 18: *Et ne quis possit emere, aut vendere, nisi qui habet characterem, aut nomen bestiae, aut numerum nominis. Hic sapientia est. Qui habet intellectum, computet numerum bestiae. Numerus enim hominis est; et numerus eius sexcenti sexaginta sex.* — Secundum Boeth. II *Arithmet.*, c. 30, numerus cyclicus vel sphaericus est ille qui in multiplicatione apparet tanquam terminus multiplicationis; v. g. «quinquies quinque, qui fit 25, ab 5 progressus, in eosdem 5 desinit. Et si hos rursum quinquies ducas, in eosdem 5 eorum terminus veniet. Quinquies enim 25 fiunt 125» etc. Hoc modo non accipitur hic numerus cyclicus; Bonelli in sua ed. huius opusculi *De septem donis Sp. S.* pro *qui est numerus cyclicus* habet: *in quo sunt tres circulationes*. Rupert. abbas Tuitiens., in praenotatum locum Apoc.: *Et numerus eius sexcenti sexaginta sex,* ait: «Ecce, senarius numerus tertio repetitus, immo in decuplum atque in centuplum multiplicatus est». Subinde ostendit, quod in hac triplicatione senarii, qui est numerus creaturarum et specialiter hominis (sexto die creati), significetur malitia multiplicata satanae; nam ipse primo peccavit, hominem seduxit et in antichristo malitiam suam complebit. Richard. a S. Vict. IV *Super Apoc.*, c. 5, ait: «Sex perfectionem significant. Possumus autem per senarium minimam perfectionem accipere, et per sexagenarium mediocrem, et per sexcentenarium maximam et consummatam perfectionem intelligere. Merito

del entender y norma del vivir". Es causa del ser produciendo inmediatamente todas las cosas perpetuas, y mediatamente las temporales, aunque inmediatamente por las virtudes elementales. Y es razón del entender porque por El son certificadas las inteligencias por encima de la mutabilidad de la naturaleza. Aun cuando todas las criaturas se opusieran, Dios, con todo, debe ser amado; ni Dios puede hacer que no deba ser amado. Aun destruídas todas las cosas, queda la certeza de la verdad. Es asimismo Dios norma del vivir; si el don del Espíritu Santo no inhabita en el hombre, no se regirá según regla de vida recta. — En cuanto es causa del ser, entra en el alma como principio; y en cuanto es norma del vivir, entra en el alma como don infuso; en cuanto es razón del entender, entra en el alma como sol de la inteligencia. Este es el sol que ilumina a todos, del cual se descarrían algunos, según aquello que dicen los impíos en el libro de la Sabiduría: *Luego descarriados hemos ido del camino de la verdad: no nos ha alumbrado la luz de la justicia, ni para nosotros ha nacido el sol de la inteligencia,* etc.

16. Tres son los errores que hay que evitar en las ciencias, los cuales exterminan la Sagrada Escritura, la fe cristiana y toda sabiduría; el uno de ellos es contra la causa del ser; el otro, contra la razón del entender, y el tercero, contra la norma del vivir. El error contra la causa del ser es el de la eternidad del mundo, como el afirmar que el mundo es eterno. El error contra la razón del entender es el de la necesidad fatal, como el afirmar que todo acontece necesariamente. El tercero es el de la unidad del entendimiento humano, como el afirmar que hay un solo entendimiento en todos. — Estos errores están significados en el Apocalipsis en el número del nombre de la bestia. Dícese en él que tuvo

cuius numerus sexcenti sexaginta sex, qui est numerus ciclicus. Primi fundant se super circulum motus et temporis; secundi, supra motum siderum; tertii, supra intelligentiam unam, dicendo, quod ingreditur et egreditur in corpus. Totum istud est falsum. Primus error refellitur per id quod scriptum est in veteri Testamento: *In principio creavit Deus caelum et terram* [38]. Secundum errorem secundum nihil est de libero arbitrio, nihil valet crux Christi. Secundum tertium non est differentia in merito et praemio, si una est anima Christi et Iudae proditoris. Totum est haereticum.

17. Primus, dico, error destruit causam essendi; quia tu sentis, Deum esse causam omnium aut secundum partem, aut secundum totum. Si secundum partem: ergo aufers Deo suam principalitatem causandi. Si secundum totum: ergo cuiuscumque alterius Deus est causa: ergo producit illud non de se ipso, non de aliquo alio, quia nihil est: ergo de nihilo [39]. — Item, sequitur secundum istum errorem, quod res habuit simul esse et non-esse, et quod esse ante non-esse; et multa alia inconvenientia. Unde certum est, quod Deus omnia creavit. Et ideo dixit illa bona mulier filio suo in libro Machabaeorum [40], quod respiceret omnia, *quia de nihilo ea creavit Deus.*

18. Secundus error est de necessitate fatali, sicut de constellationibus: si homo sit natus in tali constellatione, de necessitate erit latro, vel malus, vel bonus. Istud evacuat liberum arbitrium et meritum et praemium: quia si homo facit ex necessitate quod facit, quid valet libertas arbitrii? Quid merebitur? — Sequitur etiam, quod Deus sit origo omnium malorum. Verum est quod aliqua dispositio relinquitur ex stellis; sed tamen solus Deus principatur animae rationali. Dicit Ieremias [41]: *Confundentur vehementer quia non intellexerunt opprobrium sempiternum.* Opprobrium sempiternum habebunt qui sic errant.

19. Tertius error est pessimus qui comprehendit utrumque. Aliqui insani male intellexerunt de intellectu. Unde quidam dixerunt, quod esset ignis; quidam, quod aqua; isti reprobati sunt per philosophos [42]. — Quod iste intellectus sit

itaque tali numero describitur, qui et in omni gradu malorum perfecte malignus, et in omni gradu bonorum bonitati perfecte contrarius invenitur» etc. Cf. Bonelli, t. II *Supplement. oper. S. Bonav.*, col. 608, n. 985, ubi eadem explicatio datur in *Comment. in Apoc.* S. Bonaventurae erronee tributo.

[38] Gen. 1, 1 ss.

[39] Cf. *Breviloq.*, p. 2, c. 1.

[40] Lib. II, 7, 28: *Peto, nate, ut aspicias ad caelum et terram et ad omnia, quae in eis sunt, et intelligas, quia ex nihilo fecit illa Deus*

[41] Cap. 20, 11. Cf. II *Sent.*, d. 14, p. 2, a. 2, q. 3.

[42] Cf. Arist., I *De anima*, text. 19 ss. (c. 2 ss.). Ibid., text. 20, insinuatur, quod «Democritus quidem ignem quendam et calorem

un nombre, cuyo número era seiscientos sesenta y seis, que es número cíclico. Los primeros se fundan sobre la circulación del movimiento y del tiempo; los segundos, sobre el movimiento de los astros; los terceros, sobre la Inteligencia única, diciendo que entra y sale del cuerpo. — Todo esto es falso. El primer error se refuta por lo que está escrito en el Antiguo Testamento: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra.* Según el segundo error, nada queda del libre albedrío, nada vale la cruz de Cristo. Según el tercero, no hay diferencia alguna en el mérito y el premio si es una misma el alma de Cristo y del traidor Judas. Todo esto es herético.

17. El primer error destruye, digo, la causa del ser; porque tú crees que Dios es causa de todas las cosas o según una parte o según el todo. Si según una parte, luego quitas a Dios el atributo de principio primero y perfecto en el causar. Si según el todo, luego Dios es causa de todo lo que no es Dios; luego lo produce no de sí mismo, no de alguna otra cosa, porque nada existe; luego de la nada. — Asimismo, síguese, según este error, que las cosas tuvieron al mismo tiempo ser y no-ser, y el ser antes del no-ser; y muchos otros inconvenientes. Es, pues, cierto que Dios creó todas las cosas. Y por eso dijo aquella buena mujer a su hijo en el libro de los Macabeos que mirara a todas las cosas, que Dios *las ha criado todas de la nada.*

18. El segundo error es el de la necesidad fatal, como el de las constelaciones: si el hombre ha nacido bajo tal constelación, será necesariamente ladrón, o bueno o malo. Esto destruye el libre albedrío y el mérito y el premio; porque si el hombre hace necesariamente lo que hace, ¿qué hace el libre albedrío? ¿Qué merecerá? — Síguese, asimismo, que Dios es el origen de todos los males. Verdad es que dejan alguna disposición las estrellas; mas, con todo, sólo Dios domina al alma racional. Dice Jeremías: *Quedarán sumamente avergonzados por no haber logrado su intento, con un oprobio sempiterno.* Oprobio sempiterno tendrán los que así yerran.

19. El tercer error es el peor, y encierra los dos anteriores. Algunos necios juzgaron mal del entendimiento. Por lo que unos dijeron que era fuego, otros que era agua; éstos fueron reprobados por los filósofos. — Afirmar que

unus in omnibus, istud est contra radicem distinctionis et individuationis, quia in diversis intellectus habet esse distinctum: ergo habet principia suae essentiae propria et distincta et individuantia. — Quod alii dicunt, quod una Intelligentia irradiat super omnes, istud est impossibile; quia nulla creatura istud potest. Unde hoc est solius Dei.

20. "Omnis substantia intellectualis est sciens et rediens supra se reditione completa" [43]. Unde omnis substantia intellectualis intelligit se et diligit et iudicat. Unde habet rationem speculi et lucem super illud radiantem. Et hoc quidem verum est in Deo, et tam in angelo quam in homine; sed differenter: quia in Deo idem sunt speculum et lux ipsa re, sed differunt ratione. In angelo autem differunt ratione et natura [44], sed non tempore, quia non potest intelligere plus quam intelligat, quia "intelligentia plena est formis" [45]. Sed in homine differunt et ratione et natura et tempore, quia homo non statim intelligit, cum potest intelligere. Sic ergo intellectus humanus habet rationem apprehendentis et iudicantis, intellectum possibilem et agentem; nec potest iste intellectus sufficienter illuminari sine adminiculo superioris et altioris lucis, quia Sapiens [46] dicit: *Corpus, quod corrumpitur, aggravat animam* etc.; et Philosophus dicit: "Sicut se habet oculus vespertilionis ad lucem solis, sic se habet intellectus noster ad manifestissima naturae".

De tertio intellectu, scilicet qui est clavis contemplationum caelestium, longum esset dicere [47]. Rogabimus Dominum, etc.

---

dicit esse ipsam» (animam; cf. text. 30), et text. 32, quod «magis autem onerosorum quidam (ipsam animam) et aquam existimaverunt, ut Hippo».—Seq. opinio (Averrois) refellitur II *Sent.*, d. 18, a. 2, q. 1.

[43] Secundum auctorem libri *De causis*, propos. 15: «Omnis sciens, qui scit essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa... et hoc non est ita, nisi quia sciens et scitum sunt res una» etc. Cf. *In Hexaëm.*, coll. 2, n. 10.

[44] Praecedentia septem verba supplevimus ex Bonelli (in hac collat.). Verba *non tempore* referuntur ad *species innatas*, quin excludatur nova actualis cognitio, ut explicatur II *Sent.*, d. 3, p. 2, a. 2, q. 1 in corp. et ad 1.

[45] Ut ait auctor libri *De causis*, propos. 10: «Omnis intelligentia plena est formis».—De speculo et luce cf. *In Hexaëm.*, coll 5, n. 23 ss., et coll. 12, n. 2 ss.

[46] Sap. 9, 15.—De sententia Philosophi cf. II *Metaph.*, text. 1 (I brevior, c. 1). De intellectu possibili et agente cf. II *Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 4.

[47] De ipso sive de tertio membro divisionis (vide supra, n. 6) agit S. Doctor *In Hexaëm.*, coll. 3, n. 1 ss., ubi auctor se refert ad ea quae in hac collatione dixerat.

este entendimiento es único para todos es ir contra la raíz de la distinción y de la individuación, porque en los diversos hombres tiene ser distinto: tiene, por consiguiente, principios de su esencia propios y distintos e individuantes. — Lo que afirman otros, o sea que una Inteligencia irradia sobre todos, es imposible; porque ninguna criatura puede esto. Por lo que es propio de sólo Dios.

20. "Toda substancia intelectual conoce y vuelve sobre sí misma con retorno completo". Por lo que toda substancia intelectual se entiende a sí misma y ama y juzga. Y por esto tiene razón de espejo y luz que irradia sobre él. Y esto ciertamente es verdadero en Dios, como también en el ángel lo mismo que en el hombre; pero de distinto modo: porque en Dios espejo y luz son una misma cosa realmente, pero difieren por razón. Y en el ángel difieren por razón y por naturaleza, pero no por tiempo, porque no puede entender más de lo que entiende, ya que "la inteligencia está llena de formas". Pero en el hombre difieren por razón, por naturalza y por tiempo, porque el hombre no entiende en el mismo instante en que puede entender. Así, pues, el entendimiento humano tiene aprehensiones y juicios, entendimiento posible y agente; ni puede ser suficientemente iluminado este entendimiento sin el auxilio de luz superior y más elevada, porque, como dice el Sabio, *el cuerpo corruptible apesga al alma,* etc.; y el Filósofo dice: "A la manera que se ha el ojo del murciélago a la luz del sol, así se ha nuestro entendimiento respecto de las cosas más manifiestas de la naturaleza".

Del tercer entendimiento, o sea del que es clave de las contemplaciones celestiales, se nos haría largo hablar. Rogaremos al Señor, etc.

COLLATIO IX

De dono sapientiae

SUMMARIUM.—*Introductio*, 1.—*Explicatio textus; duplex sapientia cum subdivisione*, 2-3.—*Evacuanda sapientia falsa, appetenda vera*, 4.—PARS I: SAPIENTIA DESURSUM DESCENDENS TRIPLICI SUO EFFECTU AEDIFICAT DOMUM DEI. *Lux descendit ad tres potentias animae: primo, ad intellectivam illuminandam*, 5. *Secundo, ad affectivam laetificandam*, 6.—*Tertio, ad operativam corroborandam*, 7.—*Sic aedificat Ecclesiam et animam, ut sit domus Dei; in qua requiruntur septem columnae insinuatae a Iacobo*, 8.—PARS II: DE SEPTEM DOMUS DEI COLUMNIS; *hae enumerantur*, 9.—*Prima columna est pudicitia in carne*, 10.—*Secunda, innocentia in mente*, 11.—*Tertia, modestia in sermone*, 12.—*Quarta, suadibilitas in affectu*, 13.—*Quinta, liberalitas in effectu; haec requiritur praesertim in praelatis*, 14-15.—*Sexta, maturitas in iudicio; duo ad hoc requiruntur*, 16.—*Septima, simplicitas in intentione*, 17.

1. *Si consurrexistis cum Christo, quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est in dextera Dei sedens; quae sursum sunt sapite, non quae super terram*[1]. — *Fili, concupiscens sapientiam, conserva iustitiam, et Deus praebebit illam tibi.* Verba ultima sunt in Ecclesiastico, in quibus ostendit Ecclesiasticus, qualiter homo poterit adipisci donum sapientiae. Verum est, quod a Deo est illud donum; sed si vis ipsum habere, oportet, te sapientiam concupiscere, quia non intrat sapientia in animam, nisi quae magno affectu fertur ad eam, nec negatur animae desideranti; unde in libro Sapientiae[2]: *Optavi, et datus est mihi sensus; et invocavi, et venit in me spiritus sapientiae.* Desiderio sapientiae debet servari iustitia, quia non concordat sapientia iniquitati; unde dicit: *conserva iustitiam.* Inter alia haec est summa iustitia, ut homo non sit ingratus Deo, sed dona sibi collata refundat in datorem. Unde in Ecclesiastico[3]: *Danti mihi sapientiam dabo gloriam,* quia, si de sapientia gloriaris, hoc ipso sapientiam perdis; Ieremias: *Non glorietur*

---

[1] Col. 3, 1 et 2. — Seq. locus est Eccli. 1, 33. — De hoc dono cf. III *Sent.*, d. 35, q. 1.
[2] Sap. 7, 7.—Cf. *In Hexaëm.*, coll. 2, n. 2.
[3] Eccli. 51, 23.—Seq. locus est Ier. 9, 23; tertius Ezech. 28, 12 ss. In Vulgata interseruntur multa.

COLACION IX

Del don de sabiduría

SUMARIO.—*Introducción*, 1.—*Explicación del texto; doble sabiduría y subdivisión*, 2-3.—*Hay que deshacerse de la sabiduría falsa y apetecer la verdadera*, 4.—PARTE I: LA SABIDURÍA QUE DESCIENDE DE ARRIBA EDIFICA LA CASA DE DIOS CON SU TRIPLE EFECTO. *La luz desciende a las tres potencias del alma; primero para iluminar la potencia intelectiva*, 5.—*Segundo, para regocijar la potencia afectiva*, 6.—*Tercero, para robustecer la potencia operativa*, 7.—*De tal modo edifica la Iglesia y el alma, que la hace casa de Dios; en la que se requieren siete columnas, insinuadas por Santiago*, 8.—PARTE II: DE LAS SIETE COLUMNAS DE LA CASA DE DIOS; *son enumeradas*, 9.—*La primera columna es la pureza en la carne*, 10.—*La segunda, la inocencia en la mente*, 11.—*La tercera, la modestia en las palabras*, 12.—*La cuarta, la docilidad en el afecto*, 13.—*La quinta, la liberalidad en el efecto; todo esto se requiere principalmente en los prelados*, 14-15.—*La sexta es la madurez en el juicio; dos cosas se requieren para esto*, 16.—*La séptima es la sencillez en la intención*, 17.

1. *Si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas que son de arriba, donde Cristo está sentado a la diestra de Dios Padre; saboreaos en las cosas del cielo, no en las de la tierra.* — *Hijo, si deseas la sabiduría, guarda los mandamientos, y Dios te la concederá.* Las últimas palabras se hallan en el Eclesiástico, y por ellas muestra el Eclesiástico cómo el hombre puede alcanzar el don de la sabiduría. Es verdad que este don viene de Dios; pero si quieres poseerlo, es necesario que desees ardientemente la sabiduría, porque ésta no entra sino en el alma que se dirige a ella con gran afecto, ni se niega al alma que la desea; de donde en el libro de la Sabiduría se dice: *Deseé yo la inteligencia, y me fué concedida; e invoqué del Señor el espíritu de sabiduría y se me dió.* Por el deseo de la sabiduría observa la justicia, porque no se concilia la sabiduría con la iniquidad; por eso dice: *guarda los mandamientos.* La suma justicia consiste, entre otras cosas, en que el hombre no sea ingrato con Dios, sino que devuelva a su dador los dones recibidos. De donde se dice en el Eclesiástico: *A aquel que me dió la sabiduría tributaré yo la gloria,* porque si te glorías de la sabiduría, con esto mismo la pierdes; Jere-

sapiens in sapientia sua, et non glorietur fortis in fortitudine sua. Et causa huius redditur in Ezechiele, ubi dicitur: *Tu, plenus sapientia et decore, in deliciis paradisi Dei fuisti; perdidisti sapientiam tuam in decore tuo.* — Haec est iustitia summa, ut demus Deo gloriam et petamus ab ipso sapientiam. Unde in Canonica Iacobi[4]: *Si quis vestrum indiget sapientia, postulet eam a Deo* etc., *in fide nihil haesitans.* Et quia ego locuturus de sapientia indigeo sapientia, et vos auditores similiter; ideo in principio rogemus Dominum etc.

2. *Si consurrexistis cum Christo,* etc. Verbum illud competit praesenti tempori et nostro proposito; ipsum est scriptum in Epistola, quae legitur in Missa, et est verbum Apostoli ad Colossenses[5], in quo sacer Apostolus hortatur nos adipisci sapientiam veram et effugere sapientiam vanam. Primum tangit, cum dicit: *Si consurrexistis cum Christo, quae sursum sunt quaerite* etc. Secundum tangit, cum dicit: *non quae super terram;* in quo dat intelligere, quod sicut est duplex aspectus animae, sic est duplex eius affectus. Unus aspectus eius est ad caelestia et invisibilia, alius est ad terrena et corruptibilia; ita est etiam duplex affectus animae: unus est aeternorum, et alius est temporalium. Sic est etiam sapientia, quae est desursum, et alia, quae est deorsum. Hortatur nos ad primam et dehortatur nos ad illam, quae est super terram. — Illam, quae est deorsum, describit beatus Iacobus[6] dicens: *Nolite gloriari et mali esse adversus veritatem. Non est enim haec sapientia desursum descendens, sed terrena, animalis, diabolica.* Ista tota sollicitudine quaerit delectari in omni suavitate, in affluentia divitiarum saecularium et in experientia sensualium delectationum et in excellentia sive in ambitione saecularium pompositatum. In quantum facit hominem sollicitum, ut delectetur omni suavitate in affluentia divitiarum, est terrena; in quantum facit hominem sollicitum, ut delectetur in experientia sensualium delectationum, est animalis; sed in quantum facit hominem sollicitum, ut delectetur in excellentia et ambitione saecularium pompositatum, est diabolica; quia radix omnium malorum superbia, et principaliter damnatur in rege diabolico.

3. De ista triplici sapientia dicit Apostolus ad Corinthios[7]: *Scriptum est: perdam sapientiam sapientium, et pru-*

[4] Cap. 1, 5 et 6.
[5] Col. 3, 1 s.
[6] Cap. 3, 14. 15. In fine expositionis citatur I Tim. 6, 10: *Radix enim omnium malorum est cupiditas.*
[7] Epist. I, 1, 19. In hoc textu respicitur Isai. 29, 14.—Seq. locus est Ier. 4, 22; tertius I Cor. 1, 20; ibid. v. 21: *Placuit Deo* etc.; et v. 25: *Quod stultum est* etc.

mías dice: *No se glorie el sabio en su saber, ni se glorie el valeroso en su valentía.* Y la causa de esto se da en Ezequiel, donde se dice: *Tú, lleno de sabiduría y colmado de hermosura, vivías en medio del paraíso de Dios; se corrompió tu sabiduría por causa de tu brillo.* — En esto consiste la suma justicia, en que demos a Dios la gloria y le pidamos la sabiduría. De donde en la Epístola Canónica de Santiago se dice: *Si alguno de vosotros tiene falta de sabiduría, pídasela a Dios,* etc., *con fe sin sombra de duda.* Y porque yo, que he de hablar de la sabiduría, tengo falta de ella, y lo mismo vosotros, que me escucháis, por eso al principio roguemos al Señor, etc.

2. *Si habéis resucitado con Cristo,* etc. Estas palabras concuerdan con nuestro tiempo y vienen a nuestro propósito; están escritas en la Epístola que se lee en la Misa, y son las palabras del Apóstol a los Colosenses, por las que el sagrado Apóstol nos exhorta a alcanzar la verdadera sabiduría y huir de la sabiduría vana. Lo primero toca cuando dice: *Si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas que son de arriba,* etc. Lo segundo toca cuando dice: *no las de la tierra;* en lo que da a entender que, así como son dos las miradas del alma, así también son dos sus afectos. Una mirada a las cosas celestiales e invisibles, otra a las cosas terrenas y corruptibles; así es también doble el afecto del alma: uno es de las cosas eternas y otro de las temporales. De la misma forma hay una sabiduría que es de arriba y otra que es de abajo. Nos exhorta a la primera, y nos retrae de aquella que es de la tierra. — La sabiduría que es de abajo la describe el bienaventurado Santiago diciendo: *No hay para qué gloriaros y levantar mentiras contra la verdad. Que esa sabiduría no es la que desciende de arriba, sino más bien una sabiduría terrena, animal y diabólica.* Esta busca con toda solicitud deleitarse en toda suavidad, en abundancia de riquezas seculares, y en la experiencia de deleites sensuales, y en la excelencia o ambición de pompas seculares. En cuanto hace al hombre solícito para deleitarse en toda suavidad en la abundancia de riquezas, es terrena; en cuanto hace al hombre solícito para deleitarse en la experiencia de goces sensuales, es animal; y en cuanto hace al hombre solícito para deleitarse en la excelencia y ambición de pompas seculares, es diabólica; porque la raíz de todos los males es la soberbia, y es condenada principalmente en el rey diabólico.

3. De esta triple sabiduría dice el Apóstol a los Corintios: *Así está escrito: Destruiré la sabiduría de los sabios*

dentiam prudentium reprobabo. Illa est sapientia, de qua dicit Ieremias: *Sapientes sunt, ut faciant mala, bene autem facere nescierunt.* Ad istam sapientiam dispergendam mortuus est Christus, pauper factus, afflictus et humilis, ut nos doceret cavere ab ista. Apostolus ad Corinthios: *Nonne stultam fecit Deus sapientiam huius mundi?* quasi dicat, quando in cruce elegit contraria sapientiae mundiali. Apostolus: *Placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes. Quod stultum est Dei sapientius est hominibus.* Tu appretiaris affluentiam divitiarum, et Christus elegit paupertatem; appretiaris experientiam sensualium delectationum, et Christus elegit acerbitatem passionis; appretiaris ambitionem saecularium pompositatum, et Christus voluit esse despectus et confusus. Et praevaluit sapientia Dei; ideo dicit: *Quod stultum est Dei sapientius est hominibus.* Salomon in Proverbiis [8] dicit: *Stultissimus sum virorum, et sapientia hominum non est mecum. Non didici sapientiam et non novi sapientiam sanctorum.* Stultus fuit Christus apparentia exteriori, quando recessit ab appetitu stultorum; stultior, quando voluit affligi; stultissimus vero, quando mortem crucis elegit et turpissima morte mortuus est. — Haec est sapientia sanctorum. Apostolus [9]: *Gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae,* quia *non in sapientia carnali, sed in sapientia Dei conversati sumus in hoc mundo.* Apostolus: *Si quis videtur inter vos sapiens esse in hoc saeculo, stultus fiat, ut sit sapiens.* Et ad Philippenses dicit: *Multi ambulant, quos saepe dicebam vobis, nunc autem et flens dico, inimicos crucis Christi, quorum finis interitus, quorum deus venter est,* propter sapientiam animalem; *et gloria in confusione ipsorum,* propter sapientiam diabolicam; *qui terrena sapiunt,* scilicet propter sapientiam terrenam.

4. Non ergo sapiatis quae sunt super terram, quia crucifixus est Christus, ut istam sapientiam evacuaret; et sicut mortuus est Christus, ut vanam sapientiam evacuaret et perderet; ita resurrexit et ascendit, ut veram sapientiam doceret et in cordibus nostris stabiliret. In cruce docuit sapientiam mundi spernere, et in caelum vadens docuit sapientiam Dei appetere et fontem vitae diligere. Omnis sapientia mundi est spernere ista. Maxima autem stultitia est mortem

[8] Cap. 30, 2 et 3.—Inferius respicitur Sap. 2, 20: *Morte turpissima condemnemus eum.*
[9] Epist. II Cor. 1, 12.—Seq. locus est I Cor. 3, 18; tertius Phil. 3, 18 et 19; ibid. habentur etiam verba: *qui terrena sapiunt.*

y desecharé la prudencia de los prudentes. Esta es la sabiduría de la que dice Jeremías: *Para hacer el mal son sabios, mas el bien no saben hacerlo.* Para deshacer esta sabiduría murió Cristo; para enseñarnos a precavernos de ella se hizo pobre, afligido y humilde. El Apóstol escribe a los Corintios: *¿No es verdad que Dios ha convencido de fatua la sabiduría de este mundo?;* cómo si dijera, cuando en la cruz escogió lo contrario de la sabiduría del mundo. El Apóstol añade: *Plugo a Dios salvar a los que creyesen en El por medio de la locura de la predicación. Lo que parece una locura en Dios es mayor sabiduría que la de los hombres.* Tú aprecias la abundancia de riquezas, y Cristo eligió la pobreza; aprecias la experiencia de los deleites sensuales, y Cristo eligió la amargura de la pasión; aprecias la ambición de las pompas seculares, y Cristo quiso ser despreciado y confundido. Y prevaleció la sabiduría de Dios; por eso dice: *Lo que parece una locura en Dios es mayor sabiduría que la de los hombres.* Salomón dice en el libro de los Proverbios: *Yo soy el más ignorante de los hombres, ni tengo sabiduría humana. No he aprendido la sabiduría ni he entendido la ciencia de los santos.* Necio fué Cristo en la apariencia exterior cuando se apartó de lo que apetecen los necios; más necio, cuando quiso ser afligido, y muy necio cuando eligió la muerte de cruz y murió con la más infame muerte. — Esta es la sabiduría de los santos. El Apóstol dice: *Toda nuestra gloria consiste en el testimonio que nos da la conciencia de haber procedido en este mundo no con la prudencia de la carne, sino con la sabiduría de Dios.* El mismo Apóstol escribe: *Si alguno de vosotros se tiene por sabio según el mundo, hágase necio a fin de ser sabio.* Y a los Filipenses dice: *Muchos andan por ahí, como os decía repetidas veces (y aun ahora os digo con lágrimas), que se portan como enemigos de la cruz de Cristo; el paradero de los cuales es la perdición, cuyo dios es el vientre,* por la sabiduría animal; *y que hacen gala de lo que es su desdoro,* por la sabiduría diabólica; *aferrados a las cosas terrenas,* esto es, por la sabiduría terrena.

4. No os saboreéis, pues, en las cosas de la tierra, porque Cristo fué crucificado para desvanecer esta sabiduría; y así como Cristo murió para desvanecer y destruir la vana sabiduría, así resucitó y subió para enseñarnos la verdadera sabiduría [1] y consolidarla en nuestros corazones. En la cruz enseñó a despreciar la sabiduría del mundo, y, dirigiéndose al cielo, enseñó a apetecer la sabiduría de Dios y a amar la fuente de la vida. Toda la sabiduría del mundo

[1] Cf. Léxicon: *Sabiduría.*

Christi evacuare; quod faciunt qui sapiunt quae sunt super terram; ideo oportet sapientiam istam evacuare et sapientiam, quae desursum est, appetere.

5. Sed quae est sapientia, quae est desursum? Dicit Sapiens in Ecclesiaste [10]: *Vidi, quod tantum praecederet sapientia stultitiam, quantum differt lux a tenebris.* Ergo dat intelligere, quod sapientia est lux; lux, inquam, *descendens desursum a Patre luminum,* a quo *omne datum optimum et omne donum perfectum.* Lux ista descendit ad nostram potentiam cognitivam illuminandam, ad nostram affectivam laetificandam et ad nostram operativam corroborandam. Descendit a summo Deo in intellectum, ab intellectu in affectum et usque ad infimum, scilicet operationem. — Quod sit lux descendens ad nostram potentiam intellectivam illuminandam, patet, quia scribitur in libro Sapientiae [11], quod *est candor lucis aeternae, speculum sine macula Dei maiestatis et imago bonitatis illius. Et cum sit una, omnia potest, et in se permanens omnia innovat et per nationes in animas sanctas se transfert et amicos Dei et prophetas constituit. Neminem enim diligit Deus, nisi eum qui cum sapientia inhabitat. Est enim haec speciosior sole et super omnem dispositionem stellarum, luci comparata invenitur prior.* Merito sapientia sedes Dei dicitur, et anima sic descripta, quae pulcrior est caelo, immo toto universo, sedes Dei est.

6. Secundo descendit sapientia desursum tanquam lux ad nostram affectivam laetificandam. Unde in Ecclesiastico [12]; *Vinum et musica laetificant cor, et super utraque dilectio sapientiae.* — *Vinum et musica laetificant cor,* scilicet ab exteriori et secundum species impressas, quae non sunt ipsa veritas, sed similitudo quaedam rei, nec implent animam et non vere, sed phantastice laetificant. Sed ubi est unio secundum veritatem, ibi est iucunditas, ubi veritas illabitur animae et eam replet et laetificat. De ista sapientia dicit Sapiens [13]: *Hanc amavi et praeposui illam regnis et sedibus et divitias nihil esse duxi in comparatione illius; super salutem et speciem dilexi illam. Venerunt autem mihi omnia bona pariter cum illa et innumerabilis honestas per manus illius; et laetatus sum in omnibus, quoniam antecedebat me ista sapientia.* Philosophus dicit, quod sapientia maximas habet delectationes. Si magnum est illustrari sa-

[10] Cap. 2, 13.—Seq. locus est Iac. 1, 17.

[11] Cap. 7, 26-29.

[12] Cap. 40, 20.—De seq. propositione cf. *In Hexaëm.*, coll. 11, n. 16, et coll. 12, n. 16*: cf. etiam I *Sent.*, d. 1, a. 3, q. 2.

[13] Cap. 8, 2, ubi verba: *Hanc amavi,* cetera habentur ibid. 7, 8. 10 et 11.—Sententia Philosophi habetur X *Ethic.*, c. 7. Cf. ibid., VI, c. 12, ubi docet, sapientiam efficere felicitatem.

consiste en despreciar estas cosas. Pero la mayor locura está en frustrar la muerte de Cristo; lo cual hacen los que se saborean en las cosas de la tierra; por eso conviene deshacerse de esta sabiduría y apetecer la sabiduría que es de arriba.

5. Pero ¿cuál es la sabiduría que es de arriba? Dice el sabio en el Eclesiastés: *Eché de ver que tanto se aventaja la sabiduría a la necedad, cuanto se diferencia la luz de las tinieblas.* Con esto, pues, da a entender que la sabiduría es luz; luz, digo, *que desciende de arriba, del Padre de las luces,* de quien *proviene toda dádiva preciosa y todo don perfecto.* Esta luz desciende para iluminar nuestra potencia cognoscitiva, para regocijar nuestra potencia afectiva y para robustecer nuestra potencia operativa. Del sumo Dios desciende al entendimiento; del entendimiento, al afecto y hasta lo ínfimo, esto es, hasta la operación. — Que es luz que desciende para iluminar nuestra potencia intelectiva, está claro, porque se escribe en el libro de la Sabiduría que es el *resplandor de la luz eterna, y un espejo sin mancilla de la majestad de Dios, y una imagen de su bondad. Y con ser una sola, lo puede todo; y siendo en sí inmutable, todo lo renueva, y se derrama por las naciones entre las almas santas, formando amigos de Dios y profetas. Porque Dios solamente ama al que mora con la sabiduría. La cual es más hermosa que el sol y sobrepuja a todo el orden de las estrellas, y si se compara con la luz, le hace muchas ventajas.* Con razón la sabiduría se dice trono de Dios, y el alma así delineada, que resulta más bella que el cielo y que todo el universo, es trono de Dios.

6. En segundo lugar, la sabiduría desciende de arriba como luz para regocijar nuestra potencia afectiva. De donde se dice en el Eclesiástico: *El vino y la música alegran el corazón, y más que ambas cosas el amor de la sabiduría.* — *El vino y la música alegran el corazón,* esto es, partiendo de lo exterior y conforme a las especies impresas, que no son la misma verdad, sino una semejanza de la cosa, ni llenan el alma y no le alegran de verdad, sino ilusoriamente. Pero donde hay unión en verdad, allí hay regocijo, allí donde la verdad se derrama en el alma y la llena y la alegra. De esta sabiduría dice el Sabio: *A ésta amé yo, y la preferí a los reinos y tronos, y en su comparación tuve por nada las riquezas; la amé más que la salud y la hermosura. Todos los bienes me vinieron juntamente con ella, y he recibido por su medio innumerables riquezas; y gozábame en todas estas cosas, porque guiaba esta sabiduría.* El Filósofo dice que la sabiduría tiene muy grandes deleites. Si es cosa

pientia, plus est laetificari, in quantum diligit principium suum.

7. Tertio descendit sapientia desursum tanquam lux ad nostram operativam corroborandam. Unde in Ecclesiaste [14]: *Sapientia confortavit sapientem super decem principes civitatis.* Nota, quod nulla virtus subcaelestis, nec terrena nec humana, vel caelestis sive angelica, tantum corroborat animam, sicut supercaelestis sapientia. Unde in libro Sapientiae: *Sapientia intravit in animam servi Dei, et stetit contra reges. Certamen forte dedit illi, ut vinceret et sciret, quoniam omnium potentior est sapientia.*

8. Et sic haec sapientia aedificat Ecclesiam et animam, ut sit habitaculum Dei et domus Dei, domus, dico, amoena, domus pulcra et domus robusta. Dicitur in Matthaeo [15]: *Omnis, qui audit verba mea haec et facit ea, assimilabitur viro sapienti, qui aedificavit domum suam supra firmam petram.* Domus ista principaliter aedificatur a sapientia: unde in Proverbiis: *Sapientia aedificavit sibi domum, excidit columnam septem.* Certum est, quod sapentia delectatur esse cum hominibus: unde dicit: *Deliciae meae esse cum filiis hominum.* Quod autem sapientia non habitet nobiscum, non est defectus ex parte sui, sed ex parte nostra. Si volumus, quod lux praedicta habitet in nobis; oportet, quod habeamus columnas septem. — Sed quae sunt septem columnae huius domus? Nunquid eas fabricabo de capite meo? Absit: sacra Scriptura satis explicat eas. Ubi igitur inveniemus eas? Beatus Iacobus [16], describens sapientiam, quae desursum est, ponit septem eius conditiones dicens: *Primum quidem pudica est, deinde pacifica, modesta, suadibilis, bonis consentiens, plena misericordia et fructibus bonis, non iudicans, sine simulatione.* Si possem ista vobis explicare, non crederem perdere verba mea, immo darem vobis magnam viam ad sapientiam.

9. Istae columnae non sunt nisi gradus quidam ad sapientiam. Collige septem columnas. Prima est pudicitia in carne; secunda est innocentia in mente; tertia est moderantia in sermone; quarta est suadibilitas in affectu, et quinta est liberalitas in effectu; sexta est maturitas in iudicio, et septima est simplicitas in intentione. Per ista stabilitur domus sapientiae.

[14] Cap. 7, 20.—Seq. locus habetur Sap. 10, 16; ibid. v. 12: *Certamen* etc.
[15] Cap. 7, 24.—Seq. locus est Prov. 9, 1; ibid. 8, 31: *Delicias* etc.
[16] Cap. 3, 17: *Quae autem desursum est sapientia primum* etc.

grande el ser ilustrado por la sabiduría, lo es todavía más el ser alegrado por ella, en cuanto ama su principio.

7. En tercer lugar, la sabiduría desciende de lo alto como luz para robustecer nuestra potencia operativa. De donde se dice en el Eclesiastés: *La sabiduría hace al sabio más fuerte que diez poderosos de una ciudad.* Adviértase que ninguna fuerza debajo del cielo, ni terrena ni humana; ninguna fuerza del cielo o angélica robustece tanto el alma como la sabiduría de más arriba que el cielo. Por eso en el libro de la Sabiduría se dice: *Entróse la sabiduría en el alma del siervo de Dios, el cual contrastó a reyes formidables. Hízole salir vencedor en la gran lucha, a fin de que conociese que de todas las cosas la más poderosa es la sabiduría.*

8. Y así esta sabiduría edifica la Iglesia y edifica al alma para que sea morada de Dios, y casa de Dios, casa, digo, amena, casa hermosa y casa fuerte. En San Mateo se dice: *Cualquiera que escucha estas mis instrucciones y las practica, será semejante a un hombre cuerdo que fundó su casa sobre piedra.* Esta casa es edificada principalmente por la sabiduría; por eso se dice en los Proverbios: *La sabiduría se fabricó una casa, labró siete columnas.* Es cierto que la sabiduría siente sus delicias en estar con los hombres; de donde dice: *Todas mis delicias son el estar con los hijos de los hombres.* Pero que la sabiduría no more con nosotros, no es por falta suya, sino por falta nuestra. Si queremos que dicha luz habite en nosotros, es necesario que tengamos siete columnas. — Pero ¿cuáles son las siete columnas de esta casa? ¿Acaso las he de fabricar de mi cabeza? Nada de eso; la Sagrada Escritura las explica suficientemente. ¿Dónde, pues, las hallaremos? El bienaventurado Santiago, describiendo la sabiduría que desciende de arriba, enumera sus siete condiciones, diciendo: *Además de ser llena de pudor, es pacífica, modesta, dócil, concorde con lo bueno, llena de misericordia y de excelentes frutos, que no se mete a juzgar y está ajena de hipocresía.* Si pudiera explicaros estas condiciones, no creería que mis palabras han sido inútiles; al contrario, os daría un excelente camino para la sabiduría.

9. Estas columnas no son sino unos escalones para llegar a la sabiduría. He aquí las siete columnas. La primera es la pudicicia en la carne; la segunda es la inocencia en el alma; la tercera es la moderación en las palabras; la cuarta es la docilidad en el afecto; la quinta, la liberalidad en el efecto; la sexta, la madurez de juicio, y la séptima, la sencillez en la intención. Por estas siete cosas se consolida la casa de la sabiduría.

10. Prima, dico, columna domus sapientiae est pudicitia in carne; unde dicit: *Primum quidem pudica est.* Quare ista est prima? Quia haec est, qua oportet incipere; scribitur enim in libro Sapientiae [17]: *In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.* Corpus impudicum est subditum peccatis; ideo sapientia in eo non potest habitare. Dicitur in libro Sapientiae: *Ut scivi, quoniam aliter non possem esse continens, nisi Deus det.* — Gregorius Nazianzenus fuit iuvenis mundissimus. Accidit, quod studebat Athenis. Quadam nocte, cum dormiret, venit ad eum domina pulcherrima, habens duas pedissequas tanquam virgines; ipse incepit eam repellere. Et dixit domina: "Non fugias me, quia non veni ad te corrumpendum. Sum sapientia, et duae pedissequae sunt humilitas et castitas sive pudicitia. Si vis me, quae sum sapientia, serva pedissequas istas, scilicet humilitatem et castitatem, *quia ubi fuerit superbia, ibi erit contumelia; ubi autem est humilitas, ibi est sapientia*" [18]. Vera virginitas est, in qua sapientia associatur. Humilitas cum pudicitia est principalis columna sapientiae. Dicit Salomon [19]: *Luxuriosa res vinum, et tumultuosa ebrietas; quicumque his delectatur, non erit sapiens;* et alibi: *Vinum et mulieres apostatare faciunt sapientes et arguent sensatos.* Exemplum tractabile habes in illo Salomone, qui apostatavit propter mulieres usque ad cultum idololatriae; qui tamen *repletus fuit sapientia sicut fluvius.* Si esset taberna, in qua venderetur vinum, quod induceret omnis sapientiae obli-

[17] Cap. 1, 4. Ibid. 8, 21, est seq. locus.

[18] Prov. 11, 2.—Narratio de Gregorio est in quodam prologo Ruffini in libros S. Gregorii, qui invenitur in ed. operum S. Gregorii Naz. ex versione Iac. Billii (Venet. 1753), t. 1, col. 649 s. (in ed. Migne hic prologus, sicuti etiam orationes seqq., quae a Ruffino presbytero in latinum translatae dicuntur, tanquam opera spuria iudicantur et orationes praedictae Phoebadio, episcopo Aginnensi, ascribuntur). In isto prologo legitur : «Athenis et altus et eruditus (Gregorius) ut pauci. Nec tamen in conversatione scholari, vel aetatis vel sodalium illecebris cedens, prodidit pudicitiam... Denique cum philosophiae studiis apud Athenas floreret, vidit per soporem sedenti sibi et legenti duas decoras satis dextra laevaque feminas consedisse. Quas ille castitatis instinctu oculo torviore respiciens, quaenam essent et quid sibi vellent, percunctabatur. At illae... aiunt : Ne moleste accipias, iuvenis, notae tibi satis et familiares sumus. Altera enim ex nobis sapientia, altera castitas dicitur ; et missae sumus a Domino tecum habitare, quia iucundum nobis et satis mundum in corde tuo habitaculum praeparasti». Baronius in *Vita S. Gregorii Naz.* (apud Boland. die 9 maii), c. 1, n. 10 et 11, huius visionis mentionem facit, sed addit, duas puellas se appellasse *castitatem* et *temperantiam*. Cf. Petrus de Natalibus, episcopus Equilinus, *Catalog. Sanctorum*, lib. II, c. 69, de Greg. Naz., ubi haec visio refertur alio modo, qui minus discrepat ab illo quo exhibetur a S. Bonav., ut notat Bonelli, *Supplement.*, t. III, col. 489, nota c.

[19] Prov. 20, 1.—Seq. locus est Eccli. 19, 2. Deinde respicitur ibid. 47, 16. De Salomone cf. III Reg. 11, 1 ss.

10. Digo que la primera columna de la casa de la sabiduría es la pudicicia en la carne; por eso dice: *Además de ser llena de pudor.* ¿Por qué es ésta la primera? Porque por ésta es por donde hay que empezar; pues se escribe en el libro de la Sabiduría: *No entrará en el alma maligna la sabiduría, ni habitará en el cuerpo sometido al pecado.* El cuerpo impúdico está sometido al pecado; por eso la sabiduría no puede habitar en él. En el libro de la Sabiduría se dice: *Y luego que llegué a entender que no podría ser continente si Dios no me lo otorgaba.* — San Gregorio Nacianceno era un joven purísimo. Estaba a la sazón estudiando en Atenas. Una noche, estando dormido, vino a donde él una señora bellísima, acompañada de dos criadas como vírgenes; él comenzó a rechazarlas. Y la señora le dijo: "No huyas de mí, porque no he venido a seducirte. Yo soy la sabiduría, y las dos criadas son la humildad y la castidad o pudicicia. Si me quieres a mí, que soy la sabiduría, guarda a estas dos criaturas, que son la humildad y la castidad, *porque donde hay soberbia, allí habrá ignominia; mas donde hay humildad, habrá sabiduría*". Existe verdadera virginidad cuando uno se junta con la sabiduría. La humildad, juntamente con la pudicicia, es la principal columna de la sabiduría. Salomón dice: *Lujuriosa cosa es el vino, y llena está de desórdenes la embriaguez; no será sabio quien a ella se entrega;* y en otra parte dice: *El vino y las mujeres hacen apostatar a los sabios y desacreditan a los sensatos.* Un ejemplo palpable lo tienes en el mismo Salomón, que por causa de las mujeres apostató hasta dar culto a los ídolos, no obstante *haber sido lleno de sabiduría cual río caudaloso.* Si hubiese una taberna en la que se vendiese un vino que hiciese olvidar toda sabiduría, me

vionem; credo, quod nullus esset ita fatuus, quod emeret vinum illud. Credo, quod Deus aeternus altissima sui consilii dispensatione permisit Salomon cadere, ut omnes homines doceret fugere mulieres.

11. Secunda columna domus sapientiae est innocentia in mente; quod notatur, cum dicit: *deinde pacifica*. Augustinus[20] dicit, quod "pax est tranquillitas ordinis", scilicet, quando quis humiliter subiicit se superiori, aequanimiter se habeat ad parem et discrete praesit inferiori. Omnes, qui sunt filii sapientiae, habent hunc ordinem. Dicitur in Ecclesiastico: *Filii sapientiae, ecclesia iustorum*. Unde bellum? Si diligeres parem, obedires superiori et praeesses ordinate inferiori, haberes pacem. Qui istam pacem perturbat destruit domum sapientiae. Scribitur in Proverbiis[21]: *Qui patiens est multa gubernatur sapientia; qui impatiens est exaltat stultitiam suam, et sic pervertit domum sapientiae*. Beatus Iacobus: *Quis sapiens et disciplinatus inter vos? Ostendat ex bona conversatione operationem suam in mansuetudine sapientiae*.

12. Tertia columna domus sapientiae est moderantia in sermone; et hoc notatur, cum dicit: *modesta*. Super omnia exigitur moderantia in sermone; unde in Ecclesiastico[22]: *Homo sapiens tacebit usque ad tempus, lascivus autem et imprudens non servabunt tempus. Omni negotio tempus est et opportunitas*. Nonne summa est insipientia, ut homo cum eodem gladio transverberet se ipsum et proximum suum? Sermo malus est necans audientem et dicentem. Non potes detrahere proximo, quin te ipsum interficias eodem gladio. Si dico verbum scandalizationis, non possum laedere te, nisi et laedam me. Tanta est vicinitas taciturnitatis et sapientiae, quod *stultus, si tacuerit, sapiens reputabitur*[23]; et sapiens, qui multum loquitur, reputatur stultus. Uno verbo possum dicere detractionem, propter hoc oportet verbis facere stateram. Unde summe cavenda est immoderantia sermonis. — Sermo enim instrumentum est expressivum sapientiae, et ideo moveri debet secundum regulam sapientiae. Unde scribitur[24]: *Verba oris sapientis, gratia*; et Apostolus: *Omnis sermo malus de ore vestro non procedat*. Mirabile est, cum homines sedent ad mensam, ut se spiritualiter reficiant, et unus diabolus loquitur de temporalibus et de detractionibus et omnes, qui

[20] Lib. XIX *De civ. Dei*, c. 13, n. 1: *Pax omnium rerum tranquillitas ordinis*.—Seq. locus est Eccli. 3, 1.
[21] Cap. 14, 29.—Seq. locus est Iac. 3, 13.
[22] Cap. 20, 7.—Seq. locus (*Omni negotio* etc.) est Eccle. 8, 6.
[23] Prov. 17, 28.—Mox respicitur Eccli. 28, 29: *Verbis tuis facito stateram*.
[24] Eccle. 10, 12.—Seq. locus est Eph. 4, 29.

parece que no habría ninguno tan fatuo que comprara aquel vino. Creo que Dios eterno, en sus altísimos designios, permitió que cayese Salomón, para enseñar a todos los hombres a huir de las mujeres.

11. La segunda columna de la casa de la sabiduría es la inocencia en el alma; lo que se da a entender cuando dice: *es pacífica*. San Agustín dice que "la paz es la tranquilidad del orden", esto es, cuando uno se somete humildemente al superior, se conduce con ecuanimidad con el igual y manda con discreción al inferior. Todos los que son hijos de la sabiduría tienen este orden. En el Eclesiástico se dice: *Los hijos de la sabiduría forman la congregación de los justos*. ¿De dónde viene la guerra? Si amases al igual, obedecieses al superior y mandases ordenadamente al inferior, tendrías paz. El que perturba esta paz destruye la casa de la sabiduría. En los Proverbios se escribe: *Quien es sufrido se gobierna con mucha prudencia; pero el impaciente pone de manifiesto su necedad, y así echa por tierra la casa de la sabiduría*. El bienaventurado Santiago dice: *¿Hay entre vosotros alguno sabio y bien amaestrado? Muestre por el buen porte su proceder y una sabiduría llena de dulzura*.

12. La tercera columna de la casa de la sabiduría es la moderación en las palabras; y esto se indica cuando dice: *modesta*. Ante todo se exige la moderación en las palabras; de donde se dice en el Eclesiástico: *El hombre sabio callará hasta un cierto punto, mas el vano y el imprudente no aguardan la ocasión. Tiene cada cosa su tiempo y sazón*. ¿No es una necedad que un hombre con la misma espada se traspase a sí mismo y al prójimo? Las malas palabras matan al que oye y al que habla. No puedes infamar al prójimo sin matarte a ti mismo con la misma espada. Si digo una palabra de escándalo, no puedo hacerte daño sin hacerme también daño a mí mismo. Están tan cerca el silencio y la sabiduría, que aun *el ignorante, si calla, será reputado por sabio*; y el sabio que habla mucho se reputa por ignorante. Con una sola palabra puedo difamar; por eso es necesario hacer una balanza para las palabras. De donde se sigue que hay que guardarse con suma cautela de la falta de moderación en las palabras. — Pues el lenguaje es instrumento expresivo de la sabiduría, y por eso debe dirigirse conforme a la regla de la sabiduría. Por eso se escribe: *Las palabras de la boca del sabio salen llenas de gracia*; y el Apóstol dice: *De nuestra boca no salga ningún discurso malo*. Cosa admirable es que, cuando los hombres se sientan a la mesa para reponerse espiritualmente, un diablo habla de asuntos temporales y de cosas

sunt in mensa, pascit illo veneno. *Mors et vita in manu linguae*[25]. Si mulier tacuisset, quando diabolus dixit ei: *Quare praecepit vobis Deus, ut non comederetis* de ligno scientiae boni et mali? non habuisset diabolus occasionem ipsam amplius tentandi. Et philosophi etiam docuerunt discipulos suos, ut tacerent; Cato: "Virtutum prima puto esse compescere linguam". Credo, quod peccata linguae tanta sunt, quod mundus satis habet facere pro illis tantum, si Deus exsurgeret ad iudicandum ea[26].

13. Quarta columna domus sapientiae est, quod est suadibilitas in affectu; quod notatur, cum dicit: *suadibilis, bonis consentiens.* Non est qui sit suadibilis in bono, nisi sit benignus; et hoc etiam concordat cum sapientia. Malignus suadibilis est in malo. Scribitur[27]: *Benignus est spiritus sapientiae, et non liberabit maledicum a labiis suis.* Suadibilitas bona facit appretiari et diligere et eis consentit; et quanto sapientior est homo, tanto suadibilior est in bonis. Unde in Proverbiis: *Inauris aurea et margarita fulgens, qui arguit sapientem et aurem obedientem.* Sicut inauris ornat aurem, et margarita in corona ornat faciem; sic verbum bonum ornat sapientem. Quando sapiens arguitur, se habet, ac si ornaretur. Si enim corrigo me ad verbum admonitionis bonae, quid aliud facio, quam quod illo verbo me orno? Si tamen haec margarita proponitur stulto, conculcat eam ut canis. Unde in Proverbiis[28]: *Noli arguere derisorem, ne oderit te; argue sapientem, et diliget te.* Carissimi! *melius est a sapiente corripi quam stultorum adulatione decipi.* Stultus, quando corripitur, non recedit a malo nec ducitur ad bonum. Qui defectus suos cognoscit, et isti displicent ei, est sapiens. Qui hominem arguit et a malo revocat, plus facit ei obsequii, quam si daret ei totum mundum.

14. Quinta columna domus sapientiae est liberalitas in effectu. Sapientia vult habere misericordiam non solum in affectu, sed etiam in effectu. Haec notatur, cum dicit: *plena misericordia et fructibus bonis. A fructibus eorum cognoscetis eos*[29]. Unde in Proverbiis dicitur: *Manum suam aperuit inopi et palmas suas extendit ad pauperem. Os suum aperuit sapientiae, et lex clementiae in lingua eius. De fructu manuum suarum* dedit inopi. Docet Sapientia, quod homo fa-

[25] Prov. 18, 21.—Subinde respicitur Gen. 3, 1: *Cur praecepit vobis Deus, ut non comederetis de omni ligno paradisi?* Seq. sententia est Catonis, I *Distich.*, distich. 3.

[26] Iob 31, 14: *Quid enim faciam, cum surrexerit ad iudicandum Deus?*

[27] Sap. 1, 6.—Seq. locus est Prov. 25, 12.

[28] Cap. 9, 8.—Seq. locus est Eccle. 7, 6.

[29] Matth. 7, 16 et 20.—Seq. locus est Prov. 31, 20 et 26, et v. 16: *De fructu manuum suarum plantavit vineam;* tertius Sap. 3, 15.

que perjudican a la fama y alimenta a todos los que están en la mesa con aquel veneno. *La muerte y la vida están en poder de la lengua.* Si la mujer hubiera callado cuando el demonio le dijo: *¿Por qué motivo os ha mandado Dios que no comieseis* del árbol de la ciencia del bien y del mal?, no hubiese tenido el diablo ocasión de tentarla más. Y los filósofos también enseñan a sus discípulos a guardar silencio; Catón decía: "Creo que la primera de las virtudes es refrenar la lengua". Me parece que los pecados de la lengua son tantos, que bastante que hacer tendría el mundo para responder por solos ellos, si viniese Dios a juzgarlos.

13. La cuarta columna de la casa de la sabiduría es la docilidad en el afecto; lo que se indica cuando dice: *dócil, concorde con lo bueno.* No hay quien sea dócil en lo bueno si no es benigno; y esto está también conforme con la sabiduría. El maligno es dócil en lo malo. Está escrito: *El espíritu de la sabiduría es todo bondad y no dejará sin castigo los labios del maldiciente.* La docilidad en lo bueno hace que uno sea apreciado y que ame a los otros y sea concorde con ellos; y cuanto más sabio es el hombre, tanto más dócil es en las cosas buenas. Por eso se dice en los Proverbios: *La reprensión dada al sabio y al hombre de dócil oído es una arracada de oro y de perla reluciente.* Como la arracada adorna la oreja y la perla en la corona adorna el rostro, así la palabra buena adorna al sabio. Cuando es reprendido el sabio, sucede para con él lo mismo que si fuera adornado. Porque si me corrijo por la palabra de una buena advertencia, ¿qué otra cosa hago sino adornarme con aquella palabra? Pero si esta palabra se propone al necio, la pisotea como un perro. De donde se dice en los Proverbios: *No quieras redargüir al mofador, para que no te aborrezca. Corrige al sabio y te amará.* ¡Carísimos!, *más vale ser reprendido del sabio que seducido con las lisonjas de los necios.* El necio, cuando es reprendido, no se aparta del mal ni se dirige al bien. Es sabio el que conoce sus defectos, y éstos le desagradan. El que corrige a un hombre y le aparta del mal le hace más favor que si le diese todo el mundo.

14. La quinta columna de la casa de la sabiduría es la liberalidad en el efecto. La sabiduría quiere tener misericordia no sólo en el afecto, sino también en el efecto. Esto se indica cuando dice: *Llena de misericordia y de excelentes frutos. Por sus frutos los conocerás.* De donde se dice en los Proverbios: *Abre su mano para socorrer al mendigo y extiende sus brazos para amparar al necesitado. Abre su boca con sabios discursos, y la ley de la bondad gobierna su lengua. De lo que ganó con sus manos* dió al necesitado. La sabiduría enseña que el hombre debe hacer obras no de di-

ciat opera non ludicra, sed fructuosa, quia *bonorum laborum gloriosus est fructus*. Inter omnia fructuosa opera magis fructuosa sunt opera misericordiae. Date igitur de fructibus manuum vestrarum.

15. Istam misericordiam debent habere qui praeficiuntur ad gubernationem aliorum; unde in Actibus [30]: *Considerate ergo, fratres, ex vobis viros boni testimonii, plenos Spiritu sancto et sapientia, quos constituamus ad hoc opus* dispensandum. Non esset sapiens dispensator, qui furaretur bona Dei. Si aliquid daretur tibi ad dispensandum familiae, et tu furareris et poneres in bursa tua; nonne credis, quod clamaret contra te familia domini et te diceret pessimum dispensatorem, et diceret dominus: *Servum inutilem eiicite in tenebras exteriores?* [31] Maior sapientia, quae possit esse, est, quod dispensator fructuose expendat quae habet dispensare, et tradita sunt ei ad dispensandum. Talis fuit beatus Stephanus et Laurentius. Pontifices summi in primitiva Ecclesia non vacabant istis terrenis; modo curatur de rebus temporalibus habendis, non dispensandis. Dicit: *plena misericordia;* Apostolus [32]: *Quae seminaverit homo, haec et metet.* Si dominus daret servo bladum ad seminandum agrum suum, et ille poneret bladum in sacco et non seminaret, male fructificaret terra, immo clamaret contra eum. Sicut misericordia amica est sapientiae, sic avaritia est inimica. Avari derident omnes, qui non amant pecuniam. In Deuteronomio [33]: *Munera excaecant oculos sapientum et mutant verba iustorum.* — *Excaecant oculos*, non corporales, sed spirituales; ergo auferunt lumen sapientiae. Scriptum est: *Facilius est, camelum transire per foramen acus, quam divitem intrare in regnum caelorum*, quia habet cor terrenum et ponderosum.

16. Sexta columna domus sapientiae est maturitas in iudicio: et hoc notatur, cum dicitur: *non iudicans.* Maturitas est in iudicio, quando homo non iudicat temerarie. Unde in Ecclesiastico [34]: *Iudex sapiens iudicabit populum suum*, scilicet super quem habet auctoritatem. Sed si transcendat auctoritatem, non est iudex sapiens, sed est iudicium temerarium. Si sine auctoritate iudicat, quid est? Certe nihil. Oportet etiam, iudicium sapientis habere zeli rectitudinem et notitiae claritatem. De primo [35]: *Os iusti meditabitur sapientiam, et lingua eius loquetur iudicium.* Iudex iustus est

[30] Cap. 6, 3.
[31] Matth. 25, 30.—De primitiva Ecclesia cf. Act. 6, 2 ss.
[32] Gal. 6, 8. Auctor videtur loqui de Apostolis, sive de pontificibus sive episcopis in genere.
[33] Cap. 16, 19.—Seq. locus est Matth. 19, 24.
[34] Cap. 10, 1.
[35] Psalm. 36, 30.

versión, sino fructuosas, porque *glorioso es el fruto de las buenas obras*. Entre todas las obras fructuosas, las más fructuosas son las obras de misericordia. Dad, pues, de lo que ganéis con vuestras manos.

15. Esta misericordia deben tenerla los que están al frente para el gobierno de los otros; de donde en los Hechos de los Apóstoles se dice: *Por tanto, hermanos, nombrad de entre vosotros sujetos de buena fama, llenos del Espíritu Santo, y de inteligencia, a los cuales encarguemos este ministerio,* para que lo administren. No sería buen administrador el que hurtase los bienes de Dios. Si se te diese algo para distribuirlo a los de la familia, y tú lo robases y lo pusieses en tu bolsa, ¿no crees que clamaría contra ti la familia del señor y te llamaría pésimo administrador, y el señor diría: *A ese siervo inútil arrojadle a las tinieblas de afuera?* La mayor sabiduría que puede existir consiste en que el administrador expenda fructuosamente lo que tiene que administrar y lo que se le ha dado para que lo administre. Así fueron el bienaventurado Esteban y San Lorenzo. Los sumos Pontífices en la Iglesia primitiva no se ocupaban de estas cosas terrenas; ahora se toma interés por poseer las cosas temporales, no por administrarlas. Dice: *llena de misericordia;* el Apóstol escribe: *Lo que un hombre sembrare, eso recogerá.* Si un señor diese al siervo el grano para sembrar su campo, y el siervo pusiese el grano en el saco y no sembrare, mal fructificaría la tierra; al contrario, clamaría contra él. Como la misericordia es amiga de la sabiduría, así la avaricia es su enemiga. Los avaros se mofan de todos los que no aman el dinero. En el Deuteronomio se dice: *Las dádivas ciegan los ojos de los sabios y pervierten los dictámenes de los justos.* — *Ciegan los ojos*, no los corporales, sino los espirituales; luego arrebatan la luz de la sabiduría. Escrito está: *Es más fácil el pasar un camello por el ojo de una aguja que entrar un rico en el reino de los cielos;* porque tiene un corazón terreno y pesado.

16. La sexta columna de la casa de la sabiduría es la madurez de juicio; y esto se advierte cuando dice: *no se mete a juzgar.* Hay madurez en el juicio cuando el hombre no juzga temerariamente. De donde se dice en el Eclesiástico: *El juez sabio hará justicia a su pueblo*, esto es, al pueblo sobre el que tiene autoridad. Pero si pasa los límites de la autoridad, no es juez sabio, sino el juicio sería temerario. Si uno juzga sin autoridad, aquello, ¿qué es? Nada ciertamente. Es necesario también que el juicio del sabio tenga la rectitud del celo y la claridad del conocimiento. De lo primero se dice: *La boca del justo derramará sabiduría, y su lengua hablará juiciosamente.* Justo juez es el que se

qui iusto zelo movetur, omnia bona approbat et mala reprobat; qui vero non habet rectum zelum non potest bene iudicare. Amor et odium pervertunt iudicium. Si odis me non potest me recte iudicare; et quare? Quia videtur tibi, quod omnia, quae sunt in me, mala sint. — Item oportet, quod iudex habeat notitiae claritatem. Quomodo iudicarem bene de re ignota? Unde cum amici Iob arguerent eum, quod non esset iustus, dicentes: *Deus iustus iustum non punit; et te tamen punit: ergo non es iustus;* voluerunt iudicare de occultis. Iob, audiens haec, respondit eis dicens [36]: *Convertimini et venite, et non inveniam in vobis ullum sapientem.* Ideo dicit beatus Iacobus: *Non iudicans,* non quod homo non debeat iudicare loco et tempore de re, de qua habet certitudinem et auctoritatem et rectum zelum; sed quia iudicans homines malum bonum, et econtra bonum malum. Melius est, si debeam iudicare de alio, quod sentiam bene quam male. Debet homo esse pronior ad clementer excusandum, quam ad male iudicandum. Omnes modo sunt iudicatores *iniquarum cogitationum* [37]. Debet igitur homo non transcendere auctoritatem nec temerarie iudicare sine zeli rectitudine et notitiae claritate. Matthaeus: *Nolite iudicare, ut non iudicemini.* Quod homines defectus alienos intrinsecos iudicant et se negligunt, summa stultitia est. Gregorius: "Animus, quanto curiosior est ad investigandum aliena, tanto stultior est ad cognoscendum propria".

17. Septima et ultima columna sapientiae est simplicitas in intentione, quae notatur, cum dicit: *sine simulatione.* De ista dicitur [38], quod *rex Salomon fecit thronum de ebore grandem,* et fecit in eo sex gradus. Aliae columnae sunt in gyro, sed ista est principalissima et in summitate. De ista loquitur Apostolus dicens: *Quae sursum sunt quaerite;* et in Ecclesiaste: *Quid habet amplius sapiens a stulto, et quid pauper, nisi ut pergat illuc, ubi est vita?* Certe, *ubi est Christus,* et cum apparuerit Christus apparebit vita. — Sed ubi est Christus? Certe, sursum in caelo; Apostolus: *Quae sursum sunt quaerite.* Igitur in caelo est Christus et vita. Christus fons sapientiae, ipse est huius doni fundamentum

[36] Cap. 17, 10. Ibid. 29, 16: *Causam, quam nesciebam, diligentissime investigabam.*—Inferius respicitur Isai. 5, 20: *Qui dicitis malum bonum et bonum malum.*

[37] Iac. 2, 4: *Nonne iudicatis apud vosmetipsos et facti estis iudices cogitationum iniquarum?*—Seq. locus est Matth. 7, 1. Sententia Gregorii insinuatur in III *Moral.*, c. 31, n. 60: «Sicque fit, ut, dum ad aliena diiudicanda mens ducitur, proprii iudicii lumine privetur, et eo durius contra aliena superbiat, quo sua negligentius ignorat».

[38] Lib. III Reg. 10, 18 et 19.—Seq. locus est Col. 3, 1; tertius Eccle. 6, 8. Subinde respicitur Col. 3, 1: *Ubi Christus est in dextera Dei sedens;* et 4: *Cum Christus apparuerit, vita vestra, tunc et vos apparebitis cum ipso in gloria.*

mueve por un justo celo, aprueba todo lo bueno y reprueba lo malo; pero el que no tiene recto celo no puede juzgar bien. El amor y el odio pervierten el juicio. Si me odias, no puedes juzgarme rectamente; y ¿por qué no? Porque te parece que todo lo que hay en mí es malo. — Asimismo es necesario que el juez tenga la claridad del conocimiento. ¿Cómo juzgaría bien de una cosa desconocida? Por eso, cuando los amigos de Job le argüían que no era justo, diciendo: *El justo Dios no castiga al justo, y, con todo, a ti te castiga: luego no eres justo,* quisieron juzgar de cosas ocultas. Job, oyendo estas cosas, respondióles diciendo: *Arrepentíos y venid, y no hallaré entre vosotros ningún sabio.* Por eso dice el bienaventurado Santiago: *No se mete a juzgar;* no quiere decir que el hombre no deba juzgar, en su debido lugar y a su debido tiempo, de una cosa sobre la que tiene certeza, autoridad y recto celo, sino porque los hombres juzgan lo malo como bueno, y al contrario, lo bueno como malo. Si me veo precisado a juzgar de otro, es mejor pensar bien que mal. El hombre debe ser más inclinado a excusar con clemencia que a juzgar mal. Ahora todos son juzgados *de sentencias inicuas.* Debe, pues, el hombre no traspasar los límites de la autoridad ni juzgar temerariamente sin la rectitud del celo y sin la claridad del conocimiento. San Mateo dice: *No juzguéis a los demás si queréis no ser juzgados.* Es suma necedad que los hombres juzguen los defectos interiores de los otros y no tengan cuidado de sí mismos. San Gregorio dice: "Cuanto más curioso es el ánimo para indagar las cosas ajenas, tanto más necio es para conocer las propias".

17. La séptima y última columna de la sabiduría es la sencillez en la intención, que se indica cuando dice: *ajena de hipocresía.* De esta columna se dice que el *rey Salomón hizo un trono grande de marfil,* y en él hizo seis gradas. Las otras columnas están alrededor, pero ésta es principalísima y está colocada en la parte más alta. De ésta habla el Apóstol cuando dice: *Buscad las cosas que son de arriba;* y en el Eclesiastés se dice: *¿Cuál es la ventaja del sabio respecto del insensato? ¿Cuál la del pobre, sino el encaminarse allá donde se halla la vida?* Ciertamente *donde se halla Cristo,* y cuando Cristo aparezca aparecerá la vida. — Pero ¿dónde está Cristo? Ciertamente arriba, en el cielo; el Apóstol dice: *Buscad las cosas que son de arriba.* Así, pues, en el cielo está Cristo y la vida. Cristo, la fuente de la sabi-

et complementum. Apostolus ut sapiens architectus dicit[39]: *Fundamentum aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est, quod est Christus Iesus.* Ut dicit quaedam *Glossa,* homo contrario modo se habet arbori in radice; arbor enim habet radicem deorsum, homo sursum; et aedificium spirituale habet fundamentum sursum, sed corporale deorsum; Christus igitur est huius doni fundamentum. Idem est etiam eius complementum, quia in ipso *sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*[40]. In ipso consummatur domus sapientiae. Unde dicitur in Ecclesiaste: *Sapientis oculi in capite eius,* id est in Christo; *stultus in tenebris ambulat.* In Christo est consummatio omnis boni. Unde in Ioanne: *Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum et quem missisti Iesum Christum.* Illa quae sursum sunt, debemus desiderare, videre et facere; et ad ea nos perducat qui sine fine vivit et regnat. Amen.

---

[39] Epist. I Cor. 3, 11 et v. 10: *Ut sapiens architectus fundamentum posui.*—De *Glossa* eiusque expositione (sumta ex August., *In Ps. 29,* enarrat. 2, n. 10) vide IV *Sent.*, d. 22, a. 3, q. 1 in corp.
[40] Col. 2, 3.—Seq. locus est Eccle. 2, 14; tertius Ioan. 17, 3.

EXPLICIUNT "COLLATIONES DE DONIS SPIRITUS SANCTI"

duría, es el fundamento y el complemento de este don. El Apóstol, cual perito arquitecto, dice: *Nadie puede poner otro fundamento que el que ya ha sido puesto, el cual es Jesucristo.* Como dice cierta *Glosa,* el hombre se comporta de un modo contrario al árbol en la raíz; pues el árbol tiene la raíz abajo, y el hombre arriba; y el edificio espiritual tiene el fundamento arriba, mas el corporal abajo; Cristo es, pues, el fundamento de este don. El mismo es también su complemento, porque en él *están encerrados todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia.* En él se da cima a la casa de la sabiduría. De donde se dice en el Eclesiastés: *Tiene el sabio los ojos en su frente,* esto es, en Cristo; *el necio anda a obscuras.* En Cristo se halla la consumación de todo bien. De donde se dice en San Juan: *Y la vida eterna consiste en conocerte a ti, solo Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien tú enviaste.* Aquellas cosas que son de arriba debemos desear, ver y hacer; a ellas nos conduzca el que sin fin vive y reina. Amén.

FIN DE LAS "COLACIONES SOBRE LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO"

Colaciones sobre los diez mandamientos

INTRODUCCION

Como aclaración del texto, deben anteponerse dos advertencias. La primera se refiere a la cuestión crítico-literaria en torno a las *Collationes de decem praeceptis;* y la segunda, al contenido doctrinal de las mismas. Ninguna de ellas carece de interés para justipreciar la obra bonaventuriana, colocándola en el medio ambiente que la originó y la llevó a pleno desarrollo.

* * *

Viniendo, pues, a la cuestión crítica, se ha de advertir que las presentes *Colaciones* aparecen editadas, a lo largo de la historia, en dos formas diversas: a modo de discursos y a modo de pequeño libro. Preséntanse como discursos en la colección de obras bonaventurianas editada en Colonia (a. 1486), estilo que se adopta asimismo en muchísimas otras ediciones, así anteriores como posteriores a la Vaticana. Figuran, en cambio, reducidas a libro de doce capítulos en cierto códice de Cortona, forma que nos es conocida merced a la diligencia investigadora del P. Benito Bonelli.

La edición Vaticana, y decimos lo mismo de las que la preceden o la siguen hasta la intervención decisiva de los Padres de Quaracchi, nos ofrece el texto adulterado. Corruptelas, lagunas, inversiones, tales son los vicios que la mancillan continuamente. Y aquí fué Troya. Respecto de la autenticidad de las *Collationes de decem praeceptis,* los investigadores bonaventurianos se agruparon en dos bandos contrarios. Unos, como Sbaralea y Bonelli, abogaron por el origen bonaventuriano de las dichas *Colaciones,* mientras otros, como Oudino y los editores de Venecia, lo negaban *ore rotundo.* "Han de segregarse de San Buenaventura y restituirse a su legítimo autor, Gotscalco Hollen, monje alemán de los ermitaños de San Agustín, que vivió en el siglo XV". Así concluían los negadores de la autenticidad bonaventuriana. Bonelli, en cambio, atribuía a San Buenaventura las *Colaciones* en las dos formas antes mencionadas.

Como se ve, la cuestión crítica permanecía turbia y desconcertante.

En esto entran en escena los Padres Editores de Quaracchi, examinando a fondo el problema. A base de los códices del siglo XIII, descartaron la conclusión de Oudino y la de los editores de Venecia. Gotscalco Hollen escribió, es verdad, según consta de la edición hecha en Colonia (a. 1481), una obra que empieza con las palabras de nuestras *Colaciones: Si vis ad vitam ingredi* (Matth., 19, 17). Utilizó además, al redactarla, muchísimas proposiciones bonaventurianas. Pero la obra gotscalquiana no puede confundirse con las presentes *Colaciones*, cuyo autor es a todas luces San Buenaventura. El testimonio unánime de los códices, Henrique de Gante — contemporáneo del Santo —, Tritemio y otros se aúnan para garantizar tan alta procedencia. Añádase a esto que el mismo San Buenaventura, cuyo ingenio y doctrina se reflejan sin intermitencia, se las atribuye claramente (*Collat. de septem donis Spiritus Sancti*, coll. 1, n. 2 [V, 457]). Por todo lo cual resulta que estas *Colaciones* reconocen por autor al Seráfico Doctor. Tratándose de épocas remotas, siempre viene a ser peligroso colocarse en el trípode de Pitias, en plan de dictar categóricas sentencias. Y eso ha ocurrido con Oudino y editores de Venecia. Sus reparos se basan en el desconocimiento de las costumbres medievales, convirtiéndose con frecuencia en verdaderas futilidades.

En cuanto a Bonelli, se equivocó por carta de más. San Buenaventura, en efecto, no es autor de las *Colaciones* en forma de libro, manera que se explica fácilmente, habida consideración de las reportaciones de los discursos bonaventurianos en cuestión.

Y no es esto sólo. Los Padres de Quaracchi restituyeron el texto corrompido, omitido e invertido a su prístino estado de pureza, lo cual hace posible el acceso al genuino pensamiento bonaventuriano. Y así, lo que antes de los Padres Editores era campo de Agramante se ha convertido después de los mismos en camino liso y llano por donde nos es dado circular sin tropiezos ni ambigüedades.

Caben todavía aditamentos para poner de relieve esta obra bonaventuriana. Y de hecho los ha aportado, en pos de Glorieux, el célebre medievalista P. Longpré (*Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques* [París 1937], IX, col. 769 s.). De suerte que pueden hoy señalarse con gran precisión varias circunstancias de importancia. Primeramente, el tiempo en que se pronunciaron estas *Colaciones*: Cuaresma de 1267. A continuación, el lugar: la Universidad de París. Y, por último, el ambiente: período de lucha contra el aristotelismo averroísta. Marcan estas *Colaciones* una fecha importante, no sólo en la biografía de San Buenaventura, sino también en el pensamiento medieval, como lo demuestra el P. Jules d'Albi, O. M. C. (*Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277* [Tamines-París 1922], p. 146-156).

Promovido al Generalato, el Santo de Bagnorea, absorbido enteramente por los negocios de la Iglesia y de la Orden, no había aún intervenido de modo directo en las controversias doctrinales entabladas en la Universidad parisiense. Y eso que venía predicando en centros universitarios, como Bolonia, Montpellier y París. Residencia habitual suya era la capital de Francia, y allí, en contacto con varones tan eminentes como Fr. Juan Peckam, Gualtero de Bruges y Rogerio Bacón, seguía el movimiento de ideas provocado por el aristotelismo averroísta. Y San Buenaventura con las *Collationes de decem praeceptis* entró en batalla, continuando la lucha hasta su promoción al Cardenalato (a. 1273). No son, pues, estos discursos expansiones piadosas de sacristía, sino afiladas armas que hieren de muerte el error. San Buenaventura se mueve en todas direcciones contra los adversarios de nuestro dogma: contra los judíos, defendiendo artículos fundamentales de la doctrina católica, como la Trinidad, la Encarnación y la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía; contra los maniqueos albigenses, defendiendo la santidad del juramento y el IUS GLADII del poder civil; y contra los averroístas aristotélicos, descubriendo el origen de todo error "aut ex improbo usu investigationis philosophicae, aut ex perverso intellectu sacrae Scripturae, aut ex inordinato affectu carnalitatis humanae" (coll. 2, n. 25-28 [V, 514-515]). San Buenaventura no se esfuma en generalidades. Todo lo aplica al averroísmo reinante, denunciando sus desastrosas conclusiones.

Puede decirse que estas *Colaciones* tienen estrecha afinidad con otras del mismo Santo denominadas *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* y *Collationes in Hexaëmeron*. Lo cual se echa de ver, ya por razón de estructura externa, pues las tres obras bonaventurianas pertenecen al género de colaciones reportadas; ya por razón de la connotación ambiental. Trilogía singular de obras que colocan a su autor en la cima del pensamiento medieval, el cual es conducido con mano segura al que se llama *Camino, Verdad y Vida*.

* * *

Veamos, en segundo lugar, el breve análisis correspondiente al contenido doctrinal encerrado en las presentes *Colaciones*, las cuales son siete en número. Empieza el Santo

por exponer en la colación primera, ya los motivos que tenemos de cumplir los divinos mandamientos, ya el decálogo en general, pasando luego a los preceptos en particular, los cuales se clasifican según las dos tablas de la ley. Los preceptos referentes a la primera tabla, cuyo objeto es Dios, se estudian en la colación segunda, tercera y cuarta; y los preceptos de la segunda tabla, cuyo objeto es el prójimo, en la quinta, sexta y séptima. Y se da término al tratado con una inspirada página cristológica, en consonancia con el espíritu del Seráfico Doctor.

Y detallando más este punto, decimos que la obra bonaventuriana es un magnífico comentario a las palabras de Jesús: *Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos* (Matth. 19, 17). La vida de los justos, deiforme y agradable a los divinos ojos por la gracia, ha de desenvolverse en multitud de actos universalmente ordenados. Según San Buenaventura, se dan actos primeros e indispensables para la existencia de la gracia. Proceden de las virtudes, es decir, de la agrupación de hábitos gratuitos, que nos habilitan en orden al ejercicio de la vida cristiana en su fase esencial. Y versan sobre objeto obligatorio, conectándose, por consiguiente, con los preceptos u obras de obligación.

Con esto, sin más, queda designado el campo privativo y propio, donde se desarrollan las *Collationes de decem praeceptis*. Al contrario de las referentes a los dones, cuyo objeto son los consejos, ocúpanse de lo preceptuado, de lo que implica obligatoriedad en relación con la vida eterna. Por donde el decálogo, a los ojos de San Buenaventura, viene a ser suma de salvación, "summa totius salutis". Y ello por doble título: en cuanto premio de la retribución eterna y en cuanto mérito de la actuación humana.

Según esto, procede San Buenaventura de dos maneras, a saber, ponderando los motivos que tenemos para cumplir los divinos mandamientos y ligando el ejercicio de los mismos con la vida eterna. Evoca, ante todo, el mandamiento máximo y primero, promulgado por Jesucristo: *Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente* (Matth. 22, 37). Y mira esencialmente enlazado con este mandamiento otro semejante a él: *Amarás al prójimo como a ti mismo* (Matth. 22, 39). *De estos dos mandamientos penden toda la ley y los profetas*, según las palabras del divino Salvador. Y en conformidad con ellas, el Doctor Seráfico considera la ley divina, que no prescribe sino justicia, desde dos puntos de vista: en cuanto nos ordena para con Dios y en cuanto nos ordena para con el prójimo. Humilde adoración de la majestad divina, fiel profesión de la divina verdad y sincera dilección de la divina

bondad, excluyendo el culto a falsos dioses...: he aquí el objeto primario del decálogo, dilucidado admirablemente por San Buenaventura en la colación segunda, tercera y cuarta de su obra *De praeceptis*. Obsequiosa beneficencia, inofensiva convivencia y amable reverencia respecto del prójimo...: tal es el objeto secundario del decálogo, cuya radiosa explanación deleita al lector a lo largo de las demás colaciones de la obra bonaventuriana.

Lex mandat iustitiam, quae est duplex:

- A) Una qua ordinamur ad Deum: prima tabula decalogi, in qua continentur tria praecepta...
  - *a)* Humilis adoratio divinae maiestatis.
  - *b)* Fidelis assertio divinae veritatis.
  - *c)* Sincera dilectio divinae bonitatis.
- B) Alia qua ordinamur ad proximum: secunda tabula, in qua continetur..
  - *a)* Beneficentia ....
    - *a)* Reverentia.
    - *b)* Beneficium.
      - Erga parentes.
      - Erga omnes.
    - *c)* Obsequium.
  - *b)* Innocentia seu abstentio ab offensa proximi.
    - In facto ....
      - In persona propria.
      - In persona sibi coniuncta.
      - In possessione terrena.
    - In verbo: Excluditur falsum testimonium.
    - In animo ....
      - Secundum concupiscentiam carnis.
      - Secundum concupiscentiam oculorum.

Al exponer este programa de salvación, San Buenaventura subraya en los preceptos así la parte negativa, o lo que debe evitarse, como la parte positiva, o lo que ha de practicarse con diligencia. "Hay dos caminos, uno de la vida y otro de la muerte", escribe el autor de la *Didaché*. Así, en sugestiva alegoría, se expresaban en las primitivas generaciones cristianas los diversos efectos provenientes o del cumplimiento de la ley de Dios o de la transgresión de la misma. San Buenaventura los conjuga en conformidad con la Tradición, inspirada en el texto evangélico (Matth. 7, 13-15). En cada precepto se incluye la vida y la muerte, el

bien y el mal, la bendición y la maldición. Cuando el precepto se cumple, resulta bien, bendición, vida; y si se quebranta, maldición y muerte.

Moisés subió al monte, y allí recibió las dos tablas de la ley. Si queremos llegar a su conocimiento, debemos también subir nosotros, no a la prominencia del monte, sino a la eminencia de la mente, pues ahí es donde llevamos impresa la ley según la influencia de la luz eterna. Incrustada ésta en el hemisferio del alma, despide por doquiera vivísimos rayos, ya iluminando leyes, ya pulverizando errores.

Por donde fuerza es concluir que estas *Colaciones* constituyen por sí solas un monumento bonaventuriano, "monumentum aere perennius", como diría el príncipe de los líricos latinos.

COLLATIONES DE DECEM PRAECEPTIS

COLLATIO I

De quatuor motivis ad observantiam divinorum praeceptorum inducentibus et de decalogo in genere

SUMMARIUM.—*Introductio, 1.*—PARS I: DE MOTIVIS OBSERVANTIAE. *Quatuor movent ad observanda praecepta, 2.—Primo, auctoritas mandantis, et quidem triplici ratione, scilicet quia nos creat, gubernat et salvat, 3-5.—Secundo, utilitas observationis triplex, scilicet impetratio charismatum, revelatio Scripturarum et assecutio praemiorum, 6-9.—Tertio, periculum transgressionis triplex, quia non observans multa bona perdit, in nefanda flagitia ruit et aeterna supplicia meretur, 10-12.—Duo ultima confirmantur per Scripturam. 13.—Quarto, irreprehensibilitas mandatorum monstrata tripliciter, quia non continent aliquid impossibile nec onerosum nec iniquum, 14-17.—Conclusio primae partis, 18.*—PARS II: DE DECALOGO IN GENERE. *De mandato primo et magno, quod est summa totius Legis, 19.—Decem praecepta sunt fundamenta omnium legum et praeceptorum; ipsa enumerantur, 20.—Omnis lex non mandat nisi duplicem iustitiam, scilicet quae ordinat ad Deum et ad proximum; hinc duae tabulae, 21.—Tabula prima cum tribus praeceptis, quae approprientur tribus personis divinis, 22.—Tabula secunda cum septem aliis, 23-24.*

1. *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata.* Verba ista scripta sunt in Matthaeo [1] et sunt verba Salvatoris nostri, in quibus explicatur nobis summa totius nostrae salutis quantum ad duo: primo, quantum ad praemium retributionis aeternae; ibi: *Si vis ad vitam ingredi;* secundo, quantum ad meritum operationis humanae, ibi: *serva mandata.*

[1] Cap. 19, 17.

COLACIONES SOBRE LOS DIEZ MANDAMIENTOS

COLACION I

De los cuatro motivos que inducen a la observancia de los divinos preceptos y del decálogo en general

SUMARIO.—*Introducción, número 1.*—PARTE I: DE LOS MOTIVOS DE LA OBSERVANCIA. *Cuatro cosas mueven a observar los preceptos, 2.—En primer lugar, la autoridad del que manda, y esto por tres razones, a saber: porque nos crea, nos gobierna y nos salva, 3-5.—En segundo lugar, la triple utilidad de la observancia, a saber: la impetración de los carismas, la revelación de las Escrituras y la consecución de los premios, 6-9.—En tercer lugar, el triple peligro de la transgresión: porque el que no observa los mandamientos pierde muchos bienes, cae en horribles maldades y merece eternos suplicios, 10-12.—Los dos últimos motivos se confirman por la Escritura, 13.—En cuarto lugar, lo irreprensible de los mandamientos, demostrado por tres razones: porque no contienen nada imposible, ni honeroso, ni injusto, 14-17.—Conclusión de la primera parte, 18.*—PARTE II: DEL DECÁLOGO EN GENERAL. *Del primero y del gran mandamiento, que es la suma de toda la Ley, 19.—Los diez preceptos son los fundamentos de todas las leyes y preceptos; se enumeran los diez mandamientos, 20.—Toda ley no manda sino la doble justicia, a saber: lo que ordena para con Dios y lo que ordena para con el prójimo; de aquí las dos tablas, 21.—La primera tabla con los tres preceptos, que son apropiados a las tres divinas personas, 22.—La segunda tabla con los otros siete preceptos, 23-24.*

1. *Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos.* Estas palabras están escritas en San Mateo y son palabras de nuestro Salvador, por las que se nos da a entender la suma de toda nuestra salud, en cuanto a dos cosas: primero, en cuanto al premio de la recompensa eterna; como se dice allí: *Si quieres entrar en la vida;* y segundo, en cuanto al mérito de la obra humana; allí mismo: *guarda los*

Et est hic rectus ordo, quia finis movet agentem, ut se exerceat in debitum finem[2]. — Sequamur igitur formam istius magni Magistri; et antequam de istis praeceptis aliquid dicamus, prius dicamus de observantiis praeceptorum.

2. Praemittit Dominus motivum, postea subiungit actum, per quem possumus devenire in debitum finem. Et notandum, quod sunt quatuor, quae nos movent ad observandum mandata Dei. Primum est auctoritas sive dignitas mandantis; secundum est utilitas observationis; tertium est transgressionis periculum; quartum est irreprehensibilitas mandatorum. Quoniam igitur ille qui mandat, praecepta observari, est magnae auctoritatis, et observatio mandatorum est magnae utilitatis, et in transgressione magnum consistit periculum, et irreprehensibile est mandatum; ideo nullus est, qui possit habere excusationem de observatione mandatorum.

3. Primum igitur movere nos debet ad observandum mandata Dei auctoritas mandantis: quia Deus est, qui mandat, observari praecepta. Est enim magnae auctoritatis; quod patet ex tribus: primo, quia ipse sua magna potentia nos creat; secundo, quia nos sua mira sapientia regit et gubernat; tertio, quia sua munifica benevolentia nos salvat. — Primo dico, quod ille qui mandat observari mandata Dei, est magnae auctoritatis, quia sua magna potentia nos creat; Iob[3]: *Manus tuae fecerunt me et plasmaverunt me totum in circuitu;* et Deuteronomii undecimo: *Oculi vestri viderunt omnia opera magna Dei, quae fecit, ut custodiatis mandata eius.*

4. Secundo, est magnae auctoritatis, quia sua mira sapientia nos gubernat. Unde dicit Isaias[4]: *Ego Dominus, docens te utilia, gubernans te in via qua ambulas. Utinam attendisses mandata mea! facta fuisset sicut flumen pax tua.* Psalmus: *Servavi mandata tua et testimonia tua, quia omnes viae meae in conspectu tuo.*

5. Tertio, est magnae auctoritatis, quia sua munifica benevolentia nos salvat; Deuteronomii decimo[5]: *Et nunc, Israel, quid petit Dominus Deus tuus a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum et ambules in viis eius et diligas eum ac servias Domino Deo tuo in toto corde tuo et in tota anima tua, custodiasque mandata Domini?* — Dominus, qui te creavit; Deus, qui te gubernat; Deus tuus, qui te sal-

[2] Cf. Arist., II *Phys.*, text. 29 (c. 3), et V *Metaph.*, text. 2 s. (IV, c. 2).
[3] Cap. 10, 8.—Seq. locus est Deut. 11, 7 et 8.
[4] Cap. 48, 17 et 18.—Seq. locus et Ps. 118, 168.
[5] Vers. 12 et 13.

mandamientos. Y éste es el recto orden, porque el fin mueve al agente para que se ejercite en orden al debido fin. — Sigamos, pues, la forma de este gran Maestro; y antes de decir algo acerca de estos preceptos, tratemos primero sobre la observancia de los mandamientos.

2. El Señor pone delante el motivo, después señala el acto, por el cual podemos llegar al debido fin. Y es de notar que son cuatro cosas las que nos mueven a observar los mandamientos de Dios. La primera es la autoridad o dignidad del que manda; la segunda es la utilidad de la observancia; la tercera es el peligro de la transgresión; la cuarta es lo irreprensible de los mandamientos. Así, pues, porque el que manda observar los preceptos es de gran autoridad, y la observancia de los mandamientos es de gran utilidad, y en su transgresión existe gran peligro, y el mandamiento es irreprensible, por eso nadie hay que pueda excusarse del cumplimiento de los mandamientos.

3. En primer lugar nos debe mover, pues, a observar los mandamientos de Dios la autoridad del que manda, porque es Dios el que manda que se cumplan los preceptos. Pues es de gran autoridad, lo cual aparece por tres razones: primero, porque El es el que nos crea con su gran poder; segundo, porque nos rige y gobierna con su admirable sabiduría; tercero, porque nos salva con su liberal benevolencia. — En primer lugar digo que el que manda observar los mandamientos de Dios es de gran autoridad porque nos crea con su gran poder; en Job se dice: *Tus manos me formaron: ellas coordinaron todas las partes de mi cuerpo;* y en el Deuteronomio, capítulo 11: *Vuestros ojos han visto todas estas grandes maravillas que hizo el Señor, a fin de que guardéis todos sus mandamientos.*

4. En segundo lugar, es de grande autoridad, porque nos gobierna con su admirable sabiduría. De donde dice Isaías: *Yo el Señor Dios tuyo, que te enseño lo que te importa y te dirijo por el camino que sigues. ¡Ojalá hubieras atendido a mis mandamientos! Hubiera sido tu paz como un río.* El Salmo dice: *He observado tus mandamientos y testimonios, porque todas mis acciones están presentes a tus ojos.*

5. En tercer lugar, es de grande autoridad porque nos salva con su liberal benevolencia; en el capítulo 10 del Deuteronomio se dice: *Ahora bien, Israel, ¿qué pide de ti el Señor Dios tuyo, sino que temas a tu Señor Dios y sigas sus caminos, y le ames, y que sirvas al Señor Dios tuyo con todo tu corazón y con toda tu alma y guardes sus mandamientos?* — El Señor, que te creó; Dios, que te gobierna; tu Dios, que te salva. — Con esto queda patente que para guar-

vat. — Patet modo, quod ad servandum mandata Dei debet nos movere primo auctoritas mandantis.

6. Secundo debet nos movere ad observandum mandata Dei observationis utilitas. In servando enim mandata Dei est multiformis utilitas, quae ad tres utilitates reducitur. Prima utilitas est impetratio divinorum charismatum; secunda est revelatio sacrarum Scripturarum; tertia est assecutio caelestium praemiorum.

7. Prima, dico, utilitas in servando mandata Dei est impetratio divinorum charismatum; unde in Ioanne [6]: *Si diligitis me, mandata mea servate, et ego rogabo Patrem meum, et dabit vobis alium paracletum.*

8. Secunda utilitas est intelligentia sacrarum Scripturarum; Psalmus [7]: *Super senes intellexi, quia mandata tua quaesivi.* Sed quomodo perveniamus ad intelligentiam sacrarum Scripturarum, ostendit Gregorius; unde super illud, quod discipuli, quando viderunt Iesum, ipsum non intellexerunt, sed quando audierunt ipsum loquentem, tunc ipsum intellexerunt, dicit ibi Gregorius, quod "audiendo Dei praecepta discipuli illuminati non sunt, sed faciendo ea illuminati sunt"; quia *non auditores legis* tantum. *sed factores iustificabuntur* [8]. Propter hoc dicit Iacobus in sua Canonica: *Estote factores verbi Dei et non auditores tantum, fallentes vosmetipsos; quia, si quis auditor est verbi Dei tantum et non factor, hic comparabitur viro consideranti vultum nativitatis suae in speculo.* Si videt homo decies vultum suum proprium in speculo, adhuc non bene cognoscet ipsum; sed si videt vultum alterius hominis extra speculum, bene cognoscit ipsum; et hoc est propter fortem impressionem speciei super organum visus secundum lineam rectam, sed in speculo non est verus intuitus. Similiter, quando homo audit verbum Dei, videtur ei, quod ipsum bene intelligat, sed statim recedit; sed quando ponit ipsum ad experientiam bene operando, tunc ipsum intelligit.

9. Tertia utilitas observationis mandatorum Dei est assecutio caelestium praemiorum. Unde dicitur in Proverbiis [9]: *Serva mandata mea, et vives; et legem meam quasi pupillam oculi.* Haec est ratio, quare homini existenti in paradiso Deus dedit observantiam mandatorum. Patet modo, quod ad observandum mandata Dei debet nos movere utilitas observationis.

---

[6] Cap. 14, 15 et 16.
[7] Psalm. 118, 100.—Sententia Gregorii, qua exponitur Luc. 24, 13 ss., habetur II *Homil. in Evang.*, homil. 23, n. 2.
[8] Rom. 2, 13: *Non enim auditores legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur.*—Seq. locus est Iac. 1, 22 et 23.
[9] Cap. 7, 2.

dar los mandamientos de Dios nos debe mover en primer lugar la autoridad del que manda.

6. En segundo lugar, nos debe mover a cumplir los mandamientos de Dios la utilidad de su observancia. Pues en la guarda de los mandamientos de Dios existen múltiples utilidades, que se reducen a tres. La primera utilidad es la impetración de los divinos carismas; la segunda es la revelación de las Sagradas Escrituras; la tercera es la consecución de los premios celestiales.

7. Digo que la primera utilidad en la guarda de los mandamientos de Dios es la impetración de los divinos carismas; de donde se dice en San Juan: *Si me amáis, observad mis mandamientos. Y yo rogaré al Padre, y os dará otro Consolador.*

8. La segunda utilidad es la inteligencia de las Sagradas Escrituras; en el Salmo se dice: *Alcancé más que los ancianos, porque he ido investigando tus preceptos.* Pero cómo llegamos a la inteligencia de las Sagradas Escrituras lo demuestra San Gregorio; por eso, sobre aquel pasaje en que los discípulos, cuando vieron a Jesús, no le conocieron, sino que cuando le oyeron hablar, entonces le conocieron, dice San Gregorio que "oyendo los preceptos de Dios los discípulos no fueron iluminados; pero practicándolos fueron iluminados"; porque no los que solamente *oyen la ley, sino los que la cumplen, ésos son los que serán justificados.* Por eso dice Santiago en su Canónica: *Habéis de poner en práctica la palabra de Dios y no sólo escucharla, engañándoos a vosotros mismos. Porque quien se contenta con oír la palabra de Dios y no la practica, este tal será parecido a un hombre que contempla al espejo su rostro nativo.* Si ve un hombre diez veces su propio rostro en el espejo, todavía no lo conoce bien; pero si ve el rostro de otro hombre fuera del espejo, lo conoce bien; y esto sucede por la fuerte impresión de la especie sobre el órgano de la vista cuando viene en línea recta; pero en el espejo no hay visión directa. De un modo semejante, cuando el hombre oye la palabra de Dios, le parece que la comprende bien, pero en seguida se le va; mas cuando la pone en práctica, obrando bien, entonces es cuando verdaderamente la comprende.

9. La tercera utilidad de la guarda de los mandamientos de Dios es la consecución de los premios celestiales. De donde se dice en los Proverbios: *Observa mis mandamientos y vivirás; y guarda mi ley como las niñas de tus ojos.* Esta es la razón de por qué al hombre, cuando estuvo en el paraíso, le impuso Dios la observancia de los mandamientos. — Con esto queda de manifiesto que para guardar los mandamientos de Dios nos debe mover la utilidad de su observancia.

10. Tertio debet nos movere ad observantiam mandatorum transgressionis periculum, quia transgressor mandatorum incidit in multa pericula: primo, quia multa bona perdit; secundo, quia in nefanda flagitia ruit; tertio, quia aeterna supplicia meretur. — Primo, dico, debet nos movere ad servandum mandata Dei transgressionis periculum, quia transgressores multa bona perdunt; unde in Levitico[10]: *Si non audieritis vocem meam et non feceritis omnia mandata mea, visitabo vos in egestate et calore, qui conficiet oculos vestros et consumet animas vestras.* Dicit: *Visitabo vos in egestate;* ecce, omnium bonorum privatio; *et calore, qui conficiet oculos vestros et consumet animas vestras,* quia excaecat intellectum veri et aufert affectum boni; et propter hoc in persona transgressoris dicit Psalmista[11]: *Dereliquit me virtus mea et lumen oculorum meorum, et ipsum non est mecum.*

11. Secundo, transgressores mandatorum in nefanda flagitia ruunt; unde in Baruch[12]: *Non obedivimus voci Domini, ut ambularemus in mandatis eius, et abivimus unusquisque in sensum cordis sui maligni.* De talibus transgressoribus dicit Psalmus: *Populus meus non audivit vocem meam, et Israel non intendit mihi, et dimisi eos secundum desideria cordis eorum.* Tales enim transgressores dat Dominus in manus daemonum. Quod bene significatum est in Danielis tertio, ubi dicitur quod tres pueri existentes in fornace ignis dixerunt: *Peccavimus et inique egimus et praevaricati sumus;* sequitur: *Et traditi sumus in manibus inimicorum nostrorum iniquorum et pessimorum praevaricatorumque et regi iniusto et pessimo ultra omnem terram.*

12. Tertio, transgressores mandatorum aeterna supplicia promerentur; Psalmus[13]: *Maledicti, qui declinant a mandatis tuis; maledicti,* quia dicetur eis: *Ite, maledicti, in ignem aeternum,* Matthaei vigesimo quinto.

13. Ecce, observationis mira utilitas et transgressionis mira calamitas. Unde Dominus per Moysen: *En,* inquit, *propono tibi benedictionem et maledictionem: benedictionem, si mandata mea feceris; maledictionem, si non feceris.* Ponit

[10] Cap. 26, 14 et 16: *Visitabo* etc.

[11] Psalm. 37, 11.

[12] Cap. 1, 18: *Non audivimus vocem Domini Dei nostri, ut* etc Ibid. v. 22: *Et abivimus unusquisque in sensum cordis nostri maligni.*—Seq. locus est Ps. 80, 12 et 13; tertius Dan. 3, 29: *Peccavimus enim et inique egimus, recedentes a te, et deliquimus in omnibus.* Ibid. v. 32: *Et tradidisti nos* etc.

[13] Psalm. 118, 21.—Seq. locus est Matth. 25, 41: *Discedite a me, maledicti* etc.; tertius Deut. 11, 26-28: *En propono in conspectu vestro hodie benedictionem et maledictionem: benedictionem, si obedieritis mandatis Domini Dei vestri, quae ego hodie praecipio vobis; maledictionem, si non obedieritis mandatis Domini Dei vestri* etc.

10. En tercer lugar, nos debe mover a la guarda de los mandamientos el peligro de su transgresión, porque el transgresor de los mandamientos cae en muchos peligros: primero, porque pierde muchos bienes; segundo, porque cae en horribles maldades; tercero, porque merece eternos suplicios. — En primer lugar, digo, nos debe mover a guardar los mandamientos de Dios el peligro de la transgresión, porque los transgresores pierden muchos bienes; por eso se dice en el Levítico: *Si no me escuchareis ni cumpliereis todos mis mandamientos, os castigaré prontamente con hambre y con un ardor que os abrasará los ojos y consumirá vuestras vidas.* Dice: *Os castigaré prontamente con hambre:* he aquí la privación de todos los bienes; *y con un ardor que os abrasará los ojos y consumirá vuestras vidas,* porque priva de la inteligencia de la verdad y quita el afecto del bien; y por esto en la persona del transgresor dice el Salmista: *He perdido mis fuerzas, y hasta la luz de mis ojos me ha faltado ya.*

11. En segundo lugar, los transgresores de los mandamientos caen en horribles maldades; de donde se dice en Baruc: *No estuvimos sumisos a la voz del Señor, para proceder conforme a los mandamientos que El nos había dado; y cada uno de nosotros nos fuimos tras las inclinaciones de nuestro perverso corazón.* De tales transgresores dice el Salmo: *Mi pueblo no quiso escuchar la voz mía: Israel no quiso obedecerme, y así los abandoné, dejándolos ir en pos de los deseos de su corazón.* Pues a los tales transgresores entrega el Señor en manos de los demonios. Lo cual está bien expresado en el capítulo 3 de Daniel, donde se dice que los tres jóvenes en el horno de fuego dijeron: *Nosotros hemos pecado y obrado inicuamente y hemos prevaricado;* y sigue: *y nos has entregado en manos de nuestros malvados y perversos prevaricadores enemigos y de un rey injusto y el peor de toda la tierra.*

12. En tercer lugar, los transgresores de los mandamientos merecen eternos suplicios; en el Salmo se dice: *Malditos aquellos que se desvían de tus mandamientos; malditos,* porque se les dirá: *Id, malditos, al fuego eterno,* como se dice en San Mateo, capítulo 25.

13. He aquí la admirable utilidad de la observancia y la sorprendente calamidad de la transgresión. De donde el Señor dice por Moisés: *Ya ves que te pongo delante la bendición y la maldición: la bendición, si guardares mis mandamientos; la maldición, si no los cumplieres.* El Señor nos

nos Dominus in medio et operatur nobiscum mirabiliter. Quando aliquis vult aliquid alii ostendere procedit contra ipsum duplici via, scilicet per rationem ostensivam et per rationem ducentem ad impossibile [14]. Sic facit Dominus: ponit hominem in medio inter caelum et infernum; in caelo est aeterna gloria, in inferno sunt aeterna supplicia. Et quando Dominus ostendit homini gloriam paradisi, quam potest promereri servando mandata; tunc inclinat ipsum ad observantiam mandatorum per rationem ostensivan. Quando vero ostendit ei supplicia inferni, in quae ruet, si transgreditur mandata, tunc inclinat ipsum per rationem ducentem ad impossibile. — Ecce, proponit nobis maledictionem et benedictionem; dimittamus Iudae proditori maledictionem et laqueos, de quo dicitur, quod *noluit benedictionem, et elongabitur ab eo* [15]; et nos cum beato Mathia recipiamus benedictionem.

14. Quarto debet nos movere ad observantiam mandatorum irreprehensibilitas mandatorum. Mandatum dicitur irreprehensibile, quando non continet aliquid impossibile nec aliquid onerosum nec aliquid iniquum. Sic est in mandatis Dei.

15. Primo, dico, sunt mandata Dei irreprehensibilia, quia non continent aliquid impossibile; unde in prima Ioannis [16]: *Haec est caritas Dei, ut mandata eius custodiamus, et mandata eius gravia non sunt.* Praemittit: *Haec est caritas Dei;* habenti enim caritatem mandata Dei sunt facilia et suavia, sed non habenti caritatem videntur difficilia. Et ponit Augustinus exemplum de ave habente plumas et de ave sine plumis; et dicit, quod avi habenti plumas facile est volare, sed avi non habenti plumas est difficile. Similiter homini perversae voluntatis videntur mandata difficilia, quae habenti caritatem sunt facilia. Unde dicitur in Deuteronomio [17]: *Mandatum hoc, quod ego praecipio tibi hodie, non est super te nec procul positum nec in caelo situm nec trans mare positum, sed iuxta te est valde sermo, in ore tuo et in corde tuo, ut facias illum.*

16. Secundo, mandata Dei sunt irreprehensibilia, quia non continent aliquid onerosum, immo sunt suavia. Unde dicitur in Ecclesiastico [18]: *Nihil melius est quam timor Dei, et nihil dulcius quam respicere in mandatis Domini;* Psalmus: *Desiderabilia super aurum et lapidem pretiosum multum et*

[14] De hac duplici ratione cf. Arist., II *Prior.*, c. 14.
[15] Psalm. 108, 18. Cf. August. in hunc locum. Ibid., n. 10, v. 8: *Et episcopatum eius accipiat alter*, quae verba apostolus Petrus allegavit in sua oratione de uno in locum Iudae sufficiendo, Act. 1, 20.
[16] Epist. I, 5, 3.—Sententia August. habetur *Serm. 164* (alias 22 *De verbis Apost.*), c. 5, n. 7
[17] Cap. 30, 11-14. Vulgata plura interserit.
[18] Cap. 23, 37.—Seq. locus est Ps. 18, 11. Immediate sequitur Prov. 21, 15: *Gaudium...*

coloca en medio y obra con nosotros de una manera maravillosa. Cuando uno quiere demostrar a otro alguna cosa, emplea con él un doble procedimiento, a saber: por la razón que prueba positivamente y por la razón que demuestra lo imposible de lo contradictorio. Así obra Dios: coloca al hombre en medio entre el cielo y el infierno; en el cielo hay gloria eterna, en el infierno hay suplicios eternos. Y cuando el Señor muestra al hombre la gloria del paraíso, que puede merecer guardando los mandamientos, entonces le inclina a la observancia de los mandamientos por la razón que prueba positivamente. Pero cuando le muestra los suplicios del infierno, en los que ha de caer si viola los mandamientos, entonces le inclina por la razón que demuestra lo imposible de lo contradictorio. — He aquí que nos propone la maldición y la bendición; dejemos la maldición y los lazos para el traidor Judas, de quien se dice que *no quiso la bendición, y ésta se retirará lejos de él;* y nosotros, con el bienaventurado Matías, recibamos la bendición.

14. En cuarto lugar, nos debe mover a la observancia de los mandamientos lo irreprensible de los preceptos. Un mandamiento se dice irreprensible cuando no contiene algo imposible, ni algo oneroso, ni algo injusto. Esto es lo que sucede en los mandamientos de Dios.

15. En primer lugar, digo que los mandamientos de Dios son irreprensibles, porque no contienen algo imposible; por eso se dice en la primera epístola de San Juan: *El amor de Dios consiste en que observemos sus mandamientos, y sus mandamientos no son pesados.* Pone delante: *En esto consiste el amor de Dios;* pues para el que tiene amor, los mandamientos de Dios son fáciles y suaves; pero al que no tiene caridad le parecen difíciles. Y trae San Agustín el ejemplo del pájaro que tiene plumas y del pájaro sin plumas; y dice que al pájaro que tiene plumas le es fácil el volar; pero al pájaro que no tiene, le es difícil. De un modo parecido, al hombre de perversa voluntad le parecen difíciles los mandamientos que para uno que tiene caridad son fáciles. Por eso se dice en el Deuteronomio: *Este mandamiento que yo te intimo hoy no está sobre ti, ni puesto lejos de ti, ni situado en el cielo, ni está situado a la otra parte del mar, sino que el dicho mandamiento está muy cerca de ti: en tu boca está y en tu corazón, para que lo cumplas.*

16. En segundo lugar, los mandamientos de Dios son irreprensibles, porque no contienen nada oneroso; al contrario, son suaves. Por eso se dice en el Eclesiástico: *No hay cosa mejor que temer a Dios y nada más suave que observar los mandamientos del Señor;* en el Salmo se dice: *Son más codiciables que la abundancia de oro y de piedras preciosas*

dulciora super mel et favum. Gaudium iusto est facere iudicium sive iustitiam. Sed videmus, quod palato infecto cibus dulcis videtur esse amarus; similiter homini perversae voluntatis mandata Dei, quae sunt facilia et suavia, videntur difficilia.

17. Tertio, mandata Dei sunt irreprehensibilia, quia non continent aliquid iniquum; unde Apostolus [19]: *Lex quidem sancta, et mandatum sanctum et iustum et bonum.* Propter hoc dicit alibi: *Praecipio tibi coram Deo, qui vivificat omnia, ut sine macula serves mandatum irreprehensibile.* — Patet igitur modo irreprehensibilitas mandatorum.

18. Coniungamus igitur ista quatuor, scilicet auctoritatem praecipientis, utilitatem observationis, transgressionis periculum et irreprehensibilitatem mandatorum; et videbimus, quod nullus est, qui se poterit excusare de observatione praeceptorum.

19. Sed quod est mandatum primum et magnum in Lege? Respondet Dominus in Matthaeo [20]: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et in tota anima tua et in tota mente tua. Hoc est maximum et primum mandatum. Secundum autem simile est huic: Diliges proximum tuum sicut te ipsum. In his duobus universa Lex pendet et Prophetae.* Augustinus ostendit, quod in isto verbo [21]: *Mihi autem adhaerere Deo bonum est,* continetur totum hoc, quod dicitur: *Diliges Dominum Deum* etc. Debemus enim diligere Deum, quia hoc est iustum, sanctum, facile et suave. Unde Augustinus [22]: "Domine, quis mihi es? Et ego quis tibi, ut iubeas me amare te, et si non amem te, mineris mihi ingentes miserias?"

20. Ceterum decalogus sacer, qui datus est Moysi in monte Sinai, ostendit, quomodo debemus custodire mandata

[19] Rom. 7, 12.—Seq. locus est I Tim. 6, 13 et 14. Post *omnia* in Vulgata plura interseruntur.

[20] Cap. 22, 36-40. Cf. Marc. 12, 28 ss.

[21] Psalm. 72, 28.—August., I *De moribus Eccles. cathol.*, c. 8, n. 13 ss., ex locis tam novi Testamenti (Matth. 22, 37, et Rom. 8, 28. 35 ss.) quam veteris (Deut. 6, 5, et Ps. 43, 22) deducit, Deum esse summum bonum, in quod summo amore homo tendere debeat; c. 16, n. 26, hoc confirmat per verbum Ps. 72, 28: «Num enim Paulus tantum dicit, Deo nos esse debere subiunctos (I Cor. 15, 27), ita ut in medio, quod separet, nihil sit (Rom. 8, 35)? Nonne et Propheta commodissime hoc et brevissime significat, cum dicit: *Mihi autem adhaerere Deo bonum est?* Nonne quod ibi latissime de caritate dictum est hic uno verbo continetur, quod ait *inhaerere?* Item, quod addidit: *bonum est,* nonne ad illud respicit, quod ibi (Rom. 8, 28) positum est: *Diligentibus Deum omnia procedunt in bonum,* ita ut una sententiola duobusque verbis Propheta et vim et fructum caritatis ostendat?»

[22] Lib. I *Confess.*, c. 5, n. 5: «Quid mihi es? Miserere, ut loquar. Quid tibi sum ipse, ut amari te iubeas a me, et nisi faciam, irascaris mihi et mineris ingentes miserias?»

y más dulces que la miel y el panal. Halla su gozo el justo en practicar la virtud o la justicia. Pero vemos que a un paladar viciado el alimento dulce le parece amargo; de un modo semejante, a un hombre de perversa voluntad, los mandamientos de Dios, que son fáciles y suaves, le parecen difíciles.

17. En tercer lugar, los mandamientos de Dios son irreprensibles, porque no contienen nada injusto; de donde dice el Apóstol: *La ley es santa, y el mandamiento santo, justo y bueno.* Por esto dice en otra parte: *Yo te ordeno en presencia de Dios, que vivifica todas las cosas, que guardes lo mandado, conservándote sin ofensión.* — Queda, pues, probado lo irreprensible de los mandamientos.

18. Juntemos ahora estas cuatro cosas, a saber: la autoridad del que manda, la utilidad de la observancia, el peligro de la transgresión y lo irreprensible de los mandamientos, y veremos que no hay nadie que pueda excusarse de la observancia de los preceptos.

19. Pero ¿cuál es el primero y el gran mandamiento en la Ley? Responde el Señor en San Mateo: *Amarás al Señor Dios tuyo de todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente. Este es el máximo y primer mandamiento. El segundo es semejante a éste: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. En estos dos mandamientos está cifrada toda la Ley y los Profetas.* San Agustín demuestra que en estas palabras: *Yo hallo mi bien en estar unido con Dios,* se contiene todo esto que se dice: *Amarás al Señor Dios tuyo,* etcétera. Pues debemos amar a Dios, porque esto es justo, santo, fácil y suave. De donde exclama San Agustín: "Señor, ¿quién eres tú para mí? Y yo, ¿quién soy para ti, para que me mandes amarte, y, si no te amo, me amenaces con grandísimas miserias?"

20. Por lo demás, el sagrado decálogo que se le dió a Moisés en el monte Sinaí, enseña cómo debemos guardar los

Dei; et volo vobis ostendere, quod sicut sunt octo partes orationis, quae sunt fundamentum omnium eorum, quae per vocem exprimi possunt in grammatica [23], et sicut sunt decem praedicamenta, quae sunt fundamentum omnium eorum quae determinantur in dialectica; sic decem praecepta sunt fundamentum omnium legum et divinorum praeceptorum. Voluit enim Dominus, quod non sine ratione essent Moysi [24] data.— Dicam modo ista praecepta in generali:

Non habebis deos alienos.
Non assumes nomen Dei tui in vanum.
Memento, ut diem sabbati sanctifices.
Honora patrem tuum et matrem tuam.
Non occides.
Non moechaberis.
Non furtum facies.
Non falsum testimonium dices.
Non concupisces uxorem proximi tui.
Neque aliquam rem eius.

21. Et notandum, quod lex omnis non mandat nisi iustitiam. Est enim lex regula iustitiae [25]; iustitia autem est, secundum quam homo habet ordinari ad Deum et ad proximum. Secundum hoc est duplex iustitia: una, qua ordinamur ad Deum; alia, qua ordinamur ad proximum; et secundum hoc datae fuerunt Moysi duae tabulae, scilicet prima et secunda. In prima continentur mandata ordinantia nos ad Deum, in secunda continentur mandata ordinantia nos ad proximum [26].

22. In prima, dico, tabula continentur mandata ordinantia nos ad Deum; Deus autem est Trinitas, Pater et Filius et Spiritus sanctus. Patri attribuitur maiestas, Filio veritas et Spiritui sancto bonitas. In Patre est summa maiestas humiliter adoranda; in Filio est summa veritas fideliter asserenda; in Spiritu sancto est summa bonitas sincere amanda. Sed si ista tria ex aeterna ordinatione debemus facere, tunc necesse est, in prima tabula esse tria mandata secundum ista tria appropriata tribus personis divinis. In primo quidem mandato praecipitur humilis adoratio divinae maiestatis, cum dicitur: *Non habebis deos*

[23] Scil. : nomen, pronomen, verbum, adverbium, participium, coniunctio, praepositio et interiectio. Cf. Priscian., II *Grammat.*, c. 4, et *In Hexaëm.*, coll. 4, n. 19.—De decem praedicamentis, scil. substantia), quantitate, etc., vide *In Hexaëm.*, coll. 3, n. 8.

[24] Exod. 20, 3 ss., et Deut. 5, 7 ss.

[25] Cf. Arist., I *Magnor. Moral.*, c. 31 (c. 34), et Cicero, I *De legib.*, c. 6, ubi dicit quod lex sit «iuris atque iniuriae regula».—De duplici iustitia cf. III *Sent.* d. 33, dub. 1.

[26] Cf. Isidor., *Comment. sive Qq. in Exod.*, c. 29; cf. *In Hexaëm.*, coll. 21, n. 7-10, et III *Sent.*, d. 37, a. 2, q. 1-3.

mandamientos de Dios; y quiero demostraros que así como son ocho partes de la oración, que son el fundamento de todas las cosas que se pueden expresar con la voz en la gramática, y así como son diez los predicamentos, que son el fundamento de todas aquellas cosas que se determinan en la dialéctica, así también los diez preceptos son el fundamento de todas las leyes y divinos precetos. Pues quiso el Señor que fuesen, no sin razón, dados a Moisés. — He aquí estos preceptos en general:

No tendrás otros dioses.
No tomarás en vano el nombre de tu Dios.
Acuérdate de santificar el día del sábado.
Honra a tu padre y a tu madre.
No matarás.
No fornicarás.
No hurtarás.
No levantarás falso testimonio.
No desearás la mujer de tu prójimo.
Ni cosa alguna de las que son suyas.

21. Y es de notar que toda ley no manda sino la justicia. Pues la ley es la regla de la justicia, y la justicia es la virtud según la cual el hombre debe ordenarse para con Dios y para con el prójimo. Según esto, existe una doble justicia: una, por la que nos ordenamos para con Dios; otra, por la que nos ordenamos para con el prójimo; y conforme a esto se le dieron a Moisés dos tablas, a saber: la primera y la segunda. En la primera se contienen los mandamientos que nos ordenan para con Dios; en la segunda se contienen los mandamientos que nos ordenan para con el prójimo.

22. En la primera tabla, digo, se contienen los mandamientos que nos ordenan para con Dios; pero Dios es Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Al Padre se le atribuye la majestad, al Hijo la verdad y al Espíritu Santo la bondad. En el Padre se ha de adorar humildemente la suma majestad; en el Hijo se ha de confesar fielmente la suma verdad; en el Espíritu Santo se ha de amar sinceramente la suma bondad. Ahora bien, si estas tres cosas debemos hacer en virtud de una eterna ordenación, entonces es necesario que en la primera tabla haya tres cosas apropiadas a las tres divinas personas. Y así, en el primer mandamiento se prescribe la humilde adoración de la divina majestad, cuando se dice: *No tendrás otros dioses.* En el segundo manda-

alienos. In secundo mandato praecipitur fidelis assertio divinae veritatis, cum dicitur: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*. In tertio praecipitur divinae bonitatis sincera dilectio, cum dicitur: *Memento, ut diem sabbati sanctifices*. Ista sunt tria mandata primae tabulae.

23. In secunda tabula continentur septem mandata ordinantia nos ad proximum quae significantur per duo praecepta legis naturae [27], scilicet: hoc facias alii, quod tibi vis fieri; non facias alii, quod tibi non vis fieri. — Et secundum haec duo praecepta legis naturae accipitur duplex iustitia, quarum una est innocentiae, altera beneficentiae; et secundum istam duplicem iustitiam duplex est mandatum: primum beneficentiae, alterum innocentiae. — Mandatum beneficentiae est: *Honora patrem tuum et matrem tuam*. Hoc autem mandatum non solum est reverentiae, sed est etiam beneficii et obsequii; et non solum est in patre, immo in omnibus [28] qui a patre procedunt.

24. Mandatum autem, quod est innocentiae necesse est multiplicari, quia consistit in hoc, ut homo caveat ab offensa proximi sui. Tripliciter autem contingit offendere proximum, scilicet in animo, verbo et facto. — Offensa autem in facto est tribus modis, quia potest homo offendere proximum per factum aut in persona propria, aut in persona sibi coniuncta, aut in possessione terrena. Et secundum hoc sunt tria mandata: *Non occides; non moechaberis; non furtum facies*. — Deinde sequitur offensa in verbo, contra quam est unum mandatum, scilicet: *Non falsum testimonium dices*. Per falsum autem testimonium significantur omnia quae homo potest dicere contra proximum suum. — Offensa autem in animo duas habet radices secundum duplicem concupiscentiam, scilicet *carnis et oculorum* [29]. Contra concupiscentiam carnis est unum mandatum: *Non concupisces uxorem proximi tui*. Contra concupiscentiam oculorum est aliud mandatum: *non agrum neque aliquam aliam rem*. — Patet modo in generali, quae sint decem praecepta et penes quid accipiantur.

[27] Vide Tob. 4, 16; Matth. 7, 12, et Luc. 6, 31.—August., *De mendacio*, c. 19, n. 40: «Innocentia est, qua nulli nocemus; benevolentia, qua etiam prosumus cui possumus.» Cf. XIX *De civ. Dei*, c. 16.

[28] Sententia est obscure vel corrupte dicta, sed explicata infra, coll. 5, n. 11-15.

[29] Epist. I Ioan. 2, 16.

miento se prescribe la fiel confesión de la divina verdad, cuando se dice: *No tomarás el nombre de tu Dios en vano*. En el tercero se prescribe el sincero amor de la divina bondad, cuando se dice: *Acuérdate de santificar el día del sábado*. Estos son los tres mandamientos de la primera tabla.

23. En la segunda tabla se contienen siete mandamientos que nos ordenan para con el prójimo, que se dan a entender por dos preceptos de la ley natural, a saber: haz a otro lo que quieres que a ti se te haga; no hagas a otro lo que no quieres que a ti se te haga. — Y según estos dos preceptos de la ley natural, existen dos clases de justicia, de las que la una es de inocencia, la otra de beneficencia; y conforme a esta doble justicia, existe un doble mandamiento: el primero, de beneficencia; el segundo, de inocencia. — El mandamiento de beneficencia es: *Honra a tu padre y a tu madre*. Pero este mandamiento no sólo prescribe reverencia, sino también beneficio y obsequio; y no sólo es para con el padre, sino también para con todos aquellos que vienen bajo el nombre de padre.

24. Pero el mandamiento que es de inocencia es necesario que sea múltiple, porque consiste en que el hombre se abstenga de ofender a su prójimo. Y de tres modos se puede ofender al prójimo; a saber: de deseo, de palabra y de hecho. — Pero la ofensa de hecho es de tres modos, porque puede el hombre ofender al prójimo de hecho: o en su propia persona, o en una persona unida a él, o en alguna posesión terrena. Y conforme a esto hay tres mandamientos: *No matarás, no fornicarás, no hurtarás*. — Después sigue la ofensa de palabra, contra la cual hay un mandamiento, a saber: *No levantarás falso testimonio*. Y por falso testimonio se entienden todas las cosas que un hombre puede decir contra su prójimo. — La ofensa de deseo tiene dos raíces, conforme a la doble concupiscencia, a saber: *la de la carne y la de los ojos*. Contra la concupiscencia de la carne existe un mandamiento: *No desearás la mujer de tu prójimo*. Contra la concupiscencia de los ojos existe otro mandamiento: *ni la heredad ni cosa alguna*. — Queda ya de manifiesto, en general, cuáles son los diez preceptos y a qué se refieren.

COLLATIO II

De primo praecepto decalogi in specie

SUMMARIUM.—*Introductio*, 1-2.—*Repetitio et confirmatio secundae partis I collationis*, 3-4.—*De modo, quo decem praecepta traduntur*, 5.—DE PRIMO PRAECEPTO, PARS I: EXPLICATIO LITTERALIS VERBORUM PRIMI PRAECEPTI, QUO TRIA PROHIBENTUR. *Primum praeceptum est fundamentum aliorum*, 6.—*Verba huius praecepti, quae continent tria, scilicet praemittenda ad cognitionem, subiungenda ad observantiam et interponenda ad integritatem*, 7-8.—*Primo, praemittenda sunt duo, scilicet notitia Creatoris et Reparatoris*, 9-13.—*Secundo, subiungenda duo, quae valent ad observantiam, scilicet timor et amor*, 14-16. *Tertio, in medio ponenda quae valent ad integritatem mandatorum et prohibent in negativa cultum aliorum atque implicant in affirmativa cultum Dei; explicantur singula verba, quibus prohibetur triplex idololatria*, 17-20.—PARS II: EXPLICATIO AMPLIOR SECUNDUM FIDEM CHRISTIANAM. *Prohibentur alia tria: pactiones daemonum, adinventiones errorum, perversae appretiationes mundialium naturarum*, 21.—*De pactionibus daemonum*, 22-23.—*De adinventionibus errorum*, 24-28.—*De perversis appretiationibus mundialium naturarum*, 29.

1. ***Ascende ad me in montem, et dabo tibi duas tabulas lapideas et Legem et mandata, quae scripsi, ut doceas filios Israel***, Exodi vigesimo quarto [1]. — ***Declinate a me, maligni, et scrutabor mandata Dei mei.*** Legitur, quod beatus Gregorius, qui fuit Papa et Doctor Ecclesiae, habuit pro consuetudine, quod quando ibat ad studium legis divinae, semper dicebat ista verba: *Declinate a me* etc. Quaesitum fuit ab eo, quare hoc faceret; et respondit Petro, cui consuevit dicere secreta sua, quod experimento didicerat, quod quando cogitare voluit in lege Dei, sentiebat daemones semper sibi adversantes. In aliis autem subtilitatibus non instigant daemones, quia in ipsis non vident suum damnum; immo exspectant emolumentum. Sed quando fit mentio de documentis veritatis, per quae fugantur daemones, tunc princeps tenebrarum occurrit armatus modo per occupationes terre-

[1] Vers. 12: *Ascende ad me in montem, et esto ibi, daboque tibi... doceas eos.*—Seq. locus est Ps. 118, 115.—Non invenimus, unde sumta sit haec de Gregorio narratio.

COLACION II

Del primer precepto del Decálogo en especial

SUMARIO.—*Introducción*, 1-2.—*Repetición y confirmación de la segunda parte de la colación I*, 3-4.—*Del modo con que fueron dados los diez preceptos*, 5. — DEL PRIMER PRECEPTO, PARTE I: EXPLICACIÓN LITERAL DE LAS PALABRAS DEL PRIMER PRECEPTO, POR EL QUE SE PROHIBEN TRES COSAS. *El primer precepto es el fundamento de los otros*, 6.—*Las palabras de este precepto, que contienen tres cosas, a saber: lo que hay que poner delante para su conocimiento, lo que hay que añadir para su observancia y lo que hay que intercalar para su integridad*, 7-8.—*En primer lugar, hay que poner delante dos cosas, a saber: el conocimiento del Creador y el del Reparador*, 9-13.—*En segundo lugar, hay que añadir dos cosas que sirven para la observancia, a saber: el temor y el amor*, 14-16. *En tercer lugar, hay que intercalar las cosas que sirven para la integridad de los mandamientos y prohiben en la parte negativa el culto de otros dioses e implican en la parte afirmativa el culto de Dios; se explica cada una de las palabras por las que se prohibe la triple idolatría*, 17-20.—PARTE II: MÁS AMPLIA EXPLICACIÓN SEGÚN LA FE CRISTIANA. *Se prohiben otras tres cosas: los pactos con los demonios, las invenciones de errores, las perversas apreciaciones de las naturalezas mundanas*, 21.—*De los pactos con los demonios*, 22-23.—*De las invenciones de errores*, 24-28.—*De las perversas apreciaciones de las naturalezas mundanas*, 29.

1. ***Sube a lo alto del monte en donde estoy, y te daré unas tablas de piedra con la ley y los mandamientos que tengo escritos, a fin de que los enseñes a los hijos de Israel***, Exodo, capítulo 24. — ***Retiraos de mí, malignos; yo me ocuparé en estudiar los mandamientos de mi Dios.*** Léese que el bienaventurado Gregorio, que fué Papa y Doctor de la Iglesia, tenía por costumbre, siempre que iba al estudio de la Ley divina, decir estas palabras: *Retiraos de mí*, etc. Se le preguntó por qué hacía esto; y respondió a Pedro, con quien acostumbraba comunicar sus secretos, que había aprendido por experiencia que siempre que quería pensar en la Ley de Dios sentía a los demonios que se le oponían. En otras investigaciones sutiles no estorban los demonios, porque en ellas no ve su propio daño; al contrario, esperan provecho. Pero cuando se trata de los documentos de la verdad, por los que se pone en fuga a los demonios, entonces el príncipe de las tinieblas se presenta armado, unas

nas, modo per illusiones phantasticas, et nititur revocare animos hominum a studio veritatis. Verum est, quod verba ista: *Declinate a me* etc., dixit beatus Gregorius, qui virtutem habuit compescendi daemones; sed ego non sum ex illis. Ideo in principio rogemus Dominum ut imperet daemonibus, ne nos impediant, sed ut det nobis mentes serenas ad intelligendum verba de mandatis suis.

2. *Ascende ad me* etc. Verbum illud dixit Dominus Moysi, et Moyses, audito verbo, ascendit in montem et accepit duas tabulas lapideas et Legem et mandata. In quo significatur, quod si volumus pervenire ad intelligentiam mandatorum Dei, debemus ascendere in montem, id est in eminentiam mentis; quia secundum impressionem lucis aeternae lex naturae est nobis data, et secundum illam lucem documenta Legis divinae suscepimus.

3. Tangebam vobis alias [2], quod certum est, quod ens ex se primo cadit in animam. Duplex autem est ens, scilicet creatum et increatum, et secundum hoc duplex est iustitia: una, per quam ordinamur ad ens increatum; alia, per quam ordinamur ad ens creatum. Et secundum hanc duplicem iustitiam duplex est tabula Moysi data, scilicet prima et secunda. In prima tabula continentur mandata per quae ordinamur ad ens increatum, id est Deum. In secunda tabula continentur mandata, per quae ordinamur ad ens creatum [3], scilicet proximum.

4. Ens autem increatum est causa omnium rerum, causa, dico, efficiens, formalis-exemplaris et finalis, et habet potentiam, sapientiam et benevolentiam et producit omnia in esse. Et ista tria approprianturtribus personis in Trinitate: potentia sive maiestas appropriatur Patri, sapientia sive veritas Filio, benevolentia sive bonitas Spiritui sancto [4]. Summa maiestas in Patre humiliter est adoranda, summa veritas in Filio fideliter est asserenda, et divina bonitas in Spiritu sancto sincere est amanda. — Ista dicta fuerunt de mandatis primae tabulae in generali; sed quia sermones circa mandata in generali dicti sunt inutiles, nisi fiant in speciali; ideo oportet explicare de mandatis in speciali. — Dictum fuit [5] in generali, quod sunt decem mandata, quo-

[2] Cf. Avicen., *Metaph.*, tr. 1, c. 6: «Dicemus igitur, quod ens et res et necesse talia sunt, quod statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se» etc. Sed ad quem sermonem alium Parisiis a S. Doctore habitum respiciatur, nobis non constat.
[3] Cf. supra, coll. 1, nota 26.
[4] Vide *Breviloq.*, p. 1, c. 6, et de causa formali-exemplari sive formali extrinseca cf. I *Sent.*, d. 8, p. 1, a. 1, q. 1 ad 2.
[5] Coll. 1, n. 20.

veces por ocupaciones terrenas, otras por ilusiones fantásticas, y se esfuerza por apartar los ánimos de los hombres del estudio de la verdad. Es verdad que estas palabras: *Retiraos de mí*, etc., las dijo el bienaventurado Gregorio, que tenía la virtud de reprimir a los demonios; pero yo no soy de los tales. Por eso roguemos al principio a Dios que impere a los demonios que no nos estorben, y que nos dé la serenidad de la mente para comprender las palabras de sus mandamientos.

2. *Sube a lo alto del monte*, etc. Estas palabras dijo el Señor a Moisés, y Moisés, oídas las palabras, subió al monte y recibió las dos tablas de piedra y la Ley y los mandamientos. Con esto se significa que, si queremos llegar a la inteligencia de los mandamientos de Dios, debemos subir al monte, esto es, a lo más alto de la mente; porque la ley de la naturaleza se nos ha dado por la impresión de la luz [1] eterna, y por aquella misma luz hemos recibido los documentos de la Ley divina.

3. Os refería, de pasada, en otra ocasión, que es cierto que el ser por sí es lo primero que se entiende por el alma. Pero existe un doble ser: el creado y el increado, y conforme a esto existe una doble justicia: una, por la que nos ordenamos para con el ser increado; otra, por la que nos ordenamos para con el ser creado. Y conforme a esta doble justicia, a Moisés se le dió una doble tabla, a saber: la primera y la segunda. En la primera tabla se contienen los mandamientos por los que nos ordenamos para con el ser increado, esto es, Dios. En la segunda tabla se contienen los mandamientos por los que nos ordenamos para con el ser creado, esto es, el prójimo.

4. Pero el ser increado es causa de todas las cosas, causa, digo, eficiente, formal-ejemplar y final, y tiene potencia, sabiduría y benevolencia, y produce todas las cosas, dándoles el ser. Y estos tres atributos se apropian a las tres personas en la Trinidad: la potencia o la majestad se apropia al Padre; la sabiduría o la verdad, al Hijo; la benevolencia o la bondad, al Espíritu Santo. La suma majestad en el Padre debe ser humildemente adorada; la suma verdad en el Hijo debe ser fielmente confesada, y la divina bondad en el Espíritu Santo debe ser sinceramente amada. — Estas cosas hemos dicho de los mandamientos de la primera tabla en general; pero, como los discursos que tratan de los mandamientos en general, son inútiles si no se trata también de ellos en particular, por eso es necesaria la explicación de los mandamientos en particular. — Hemos dicho, hablando en general, que los mandamientos son diez,

[1] Cf. Léxicon: *Luz*.

rum prima tria continentur in prima tabula et septem in secunda.

5. Dicam autem vobis generale documentum: aeterna Dei sapientia, quae scripsit tabulas istas, brevissimo modo, clarissimo et facillimo modo, quo potuit tradidit. Brevissimo quidem modo tradidit, ne oneraretur nostra memoria; clarissimo modo ne offuscaretur nostra intelligentia; facillimo modo, ne retraheretur vel revocaretur nostra voluntas. Haec est ratio, quare per verba quanto breviora et quanto clariora et faciliora et per actus synecdochicos[6] data sunt mandata.

6. Primo igitur videamus de primo mandato. Et hic notandum, quod, sicut videmus in aliis rebus, quod primum opus est fundamentum et regula omnium subsequentium, sic primum mandatum est fundamentum et regula omnium aliorum mandatorum.

7. Prima verba de mandatis sunt haec[7]: *Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Aegypti, de domo servitutis. Non habebis deos alienos coram me. Non facies sculptile neque similitudinem eorum quae in caelis sunt, neque quae in terris, neque eorum quae in aquis sunt. Non adorabis neque coles ea. Ego sum Dominus Deus tuus, fortis zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios usque in tertiam et quartam generationem eorum qui oderunt me, et faciens misericordiam in millia his qui diligunt me.*

8. Ad plenam explanationem istorum verborum concurrunt tria: quaedam pertinent ad mandati cognitionem, et ista debent praemitti; quaedam pertinent ad mandati observantiam, et ista debent subiungi; quaedam vero pertinent ad mandati integritatem, et ista debent interponi.

9. Primo dico, quod quaedam pertinent ad mandati cognitionem, et ista debent praemitti, quae sunt duo maxima fundamenta fidei. Primum est notitia Creatoris, secundum est notitia Reparatoris[8]; et ista sunt duo radii sive duo oculi spirituales, dirigentes nos in viam mandatorum Dei. Homo enim debet prius aperire oculos, quam ambulet; similiter debet homo prius cognoscere mandata per fidem, quam exequatur ea per operationem. — Ad cognoscendum autem Creatorem dicit: *Ego Dominus Deus tuus*. In hoc, quod dicit *Dominus*, insinuat Patris potentiam. In hoc, quod dicit *Deus*, insinuat Filii sapientiam. In hoc, quod dicit *tuus*, insinuat Spiritus sancti benevolentiam sive bonitatem.

[6] Isidor., *I Etymolog.*, c. 36, n. 8: «Synecdoche est conceptio, cum a parte totum, vel a toto pars intelligitur.»
[7] Exod. 20, 2-6. Vulgata in paucis verbis differt.
[8] Cf. *In Hexaëm.*, coll. 8, n. 4 ss.

de los que los primeros tres se contienen en la primera tabla y los otros siete en la segunda.

5. Pero os voy a dar una enseñanza general: la eterna sabiduría de Dios, que escribe estas tablas, las dió en la forma más breve, más clara y más fácil que pudo. Las dió en forma brevísima para que no se cargase nuestra memoria; en forma clarísima, para que no se ofuscase nuestra inteligencia; en forma facilísima, para que no se retrajese nuestra voluntad. Esta es la razón por qué los mandamientos fueron dados por las palabras más breves, las más claras y las más fáciles y por frases sinecdóquicas.

6. Tratemos, pues, en primer lugar, del primer mandamiento. Y aquí es de notar que, como vemos en otras cosas que la primera obra es el fundamento y regla de todas las que siguen, así el primer mandamiento es el fundamento y regla de todos los otros mandamientos.

7. Las primeras palabras que se refieren a los mandamientos son éstas: *Yo soy el Señor Dios tuyo, que te he sacado de la tierra de Egipto, de la casa de la esclavitud. No tendrás otros dioses delante de mí. No harás para ti imagen de escultura, ni figura alguna de las cosas que hay arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni de las que hay en las aguas debajo de la tierra. No las adorarás ni rendirás culto. Yo soy el Señor Dios tuyo, el fuerte, el celoso, que castigo la maldad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación, de aquellos, digo, que me aborrecen; y que uso de misericordia hasta millares de generaciones con los que me aman.*

8. A la completa explicación de estas palabras contribuyen tres órdenes de cosas: hay unas cosas que pertenecen al conocimiento del mandamiento, y éstas se deben poner delante; otras pertenecen a la observancia del mandamiento, y éstas se deben añadir; y otras pertenecen a la integridad del mandamiento, y éstas se deben intercalar.

9. En primer lugar, digo que algunas cosas pertenecen al conocimiento del mandamiento, y éstas se deben poner delante; y son los dos máximos fundamentos de la fe. El primero es el conocimiento del Creador, y el segundo es el conocimiento del Reparador; y son dos rayos o dos ojos espirituales que nos dirigen hacia el camino de los mandamientos de Dios. Pues el hombre antes debe abrir los ojos que andar; de semejante modo, el hombre antes debe conocer los mandamientos por la fe que cumplirlos por la obra. — Y para conocer al Creador dice: *Yo el Señor Dios tuyo*. Al decir *Señor*, insinúa la potencia del Padre. Al decir *Dios*, insinúa la sabiduría del Hijo. Al decir *tuyo*, insinúa

In hoc autem, quod dicit *Ego,* notat identitatem essentiae, et in hoc insinuat Deum trinum et unum, Creatorem universorum.

10. Sequitur: *Qui eduxi te de terra Aegypti;* hic insinuat donum reparationis per Verbum incarnatum. Omnibus loquitur Dominus, quibus dedit praeceptum, et omnibus praecepta dedit, licet primo daret ipsa filiis Israel. *De domo servitutis,* id est peccati; omnes enim sumus de servitute peccati educti, qui per sanguinem Agni sumus redempti [9].

11. Verba ista dicit tota Trinitas [10]. Dicit igitur *Ego,* scilicet cui debes obedire et quem debes diligere et adorare. Vel dicit *Ego,* qui te feci in esse naturae et in esse gratiae. Debemus igitur et nos dicere: Domine, tu es quem debemus adorare, cui debemus servire; tu es, qui me creasti; tu es, qui me redemisti. Psalmus [11]: *Scitote, quoniam Dominus ipse est Deus;* sequitur: *Ipse fecit nos, et non ipsi nos. Venite, adoremus et procidamus et ploremus ante Dominum, qui fecit nos, quia ipse est Dominus Deus noster, et nos populus pascuae eius et oves manus eius.* — Haec igitur duo, scilicet notitia Creatoris et Reparatoris, praemittuntur, sine quibus nihil intelligere possumus, quia ista sunt fundamenta fidei nostrae.

12. Ut autem intelligamus ista, oportet scire adminicula quaedam. Scitis, cui est prima notitia nobilis data de mandatis? Certe Moysi, qui scripsit per Spiritum sanctum. Sed quando habuit istam cognitionem? Certe, quando Dominus apparuit ei. Et qualiter apparuit ei? Certe, in igne flammae rubi ardentis. Et tunc dixit Moyses: Quis es tu, Domine? Et respondit ei Dominus: *Ego sum qui sum* [12]. Et tunc Dominus dedit ei duo lumina, scilicet lumen essentiae et aeternitatis et lumen aeternae veritatis. Rubus ar-

---

[9] Cf. I Petr. 1, 18. 19.—Pro praecedentibus verbis concisis Vat., refragantibus codd. et *Supplemento* Bonelli, habet hanc longiorem expositionem: «Israel. Unde quod dicitur: *Qui eduxi te* etc., dictum est non solum hebraeis pro ipsis quoad corporalem eductionem de Aegypto, sed generaliter pro toto genere humano quoad eductionem de Aegypto aeternae damnationis: de peccato primi hominis, ex quo educimur per Verbum incarnatum, quia, sicut illi educti sunt de Aegypto post comestionem agni paschalis, et per aspersionem sanguinis eius liberati ab angelo exterminatore: sic nos educimur de servitute diabolica per esum carnis Verbi incarnati in Sacramento altaris et per sanguinem eius in baptismo: quia secundum Apostolum, *quicumque baptizati sumus in Christo, in morte ipsius baptizati sumus*» (Rom. 6, 3).

[10] Scilicet quia *ego* hic est nomen essentiae, non unius trium divinarum personarum; cf. I *Sent.*, d. 2, dub. 4.

[11] Psalm. 99, 3, et 94, 5-7.

[12] Exod. 3, 14.

la benevolencia o bondad del Espíritu Santo. Al decir *Yo,* denota la identidad de esencia, y en esto insinúa a Dios trino y uno, Creador de todas las cosas.

10. Sigue: *Que te he sacado de la tierra de Egipto;* aquí insinúa el don de la reparación por el Verbo encarnado. El Señor habla a todos a quienes dió el precepto, y los preceptos dió a todos, aunque en primer lugar se los dió a los hijos de Israel. *De la casa de la esclavitud,* esto es, del pecado; pues todos hemos sido sacados de la esclavitud del pecado, los que hemos sido rescatados por la sangre del Cordero.

11. Estas palabras las dice toda la Trinidad. Dice pues *Yo,* esto es, a quien debes obedecer y a quien debes amar y adorar. O dice *Yo,* que te hice dándote el ser de la naturaleza y el ser de la gracia. Debemos, pues, nosotros decir: Señor, tú eres a quien debemos adorar, a quien debemos servir; tú eres el que me creaste; tú eres el que me redimiste. El Salmo dice: *Tened entendido que el Señor es el Dios;* y sigue: *El es el que nos hizo, y no nosotros a nosotros mismos. Venid, adorémosle; postrémonos, derramando lágrimas en la presencia del Señor, que nos ha criado; pues El es el Señor Dios nuestro, y nosotros el pueblo a quien apacienta y ovejas de su grey.* — Así, pues, estas dos cosas, a saber: el conocimiento del Creador y el del Reparador, se ponen delante; sin ellos nada podemos comprender, porque son los fundamentos de nuestra fe.

12. Pero para que comprendamos esto, conviene que sepamos otras cosas que nos ayudarán a ello. ¿Sabéis a quién se le dió por primera vez la honrosa noticia sobre los mandamientos? Ciertamente a Moisés, que escribió por inspiración del Espíritu Santo. Pero ¿cuándo tuvo este conocimiento? Ciertamente, cuando se le apareció el Señor. Y ¿cómo se le apareció? Ciertamente en la llama de fuego de una zarza que estaba ardiendo. Y entonces dijo Moisés: ¿Quién eres tú, Señor? Y le respondió el Señor: *Yo soy el que soy.* Y entonces el Señor le dió dos lumbreras, a saber: la lumbrera de la esencia de la eternidad y la lumbrera de

debat et non comburebatur, in quo significatur nobis mysterium incarnationis [13].

13. Ista sunt duo lumina et principalia fundamenta fidei, scilicet lumen essentiae aeternitatis et lumen aeternae veritatis et cum hoc mysterium incarnationis Salvatoris nostri. — Et quando facimus crucem in fronte in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, recognoscimus Trinitatem et cum hoc nostrum Redemptorem. Dicendo: In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, recognoscit homo Trinitatem; faciendo crucem in fronte, recognoscit Redemptorem.— Patet modo, quod duo valent ad mandati cognitionem, quae debent praemitti; et ista sunt duo fundamenta fidei, scilicet notitia Creatoris et Redemptoris.

14. Secundo sunt quaedam, quae valent ad observantiam mandatorum, et ista debent subiungi. Notandum autem hic, quod omnia mandata aut sunt affirmativa, aut negativa. Affirmativa quidem sunt, ut homo faciat bonum; negativa vero, ut homo vitet malum. Sed impossibile est, ut homo evitet malum nisi per timorem, et quod faciat bonum nisi per amorem; et propter hoc ad observantiam mandatorum duo sunt necessaria, scilicet timor et amor [14]. — Avis non potest volare sine duabus alis, nec homo potest ambulare sine duobus pedibus. Similiter non potest esse aliquis perfectus observator mandatorum Dei, nisi sit repletus timore et amore. Sed non repletur homo timore nisi ex consideratione severitatis divinae, nec repletur amore nisi ex consideratione bonitatis divinae.

15. Ista igitur duplex consideratio homini est necessaria. Et propter hoc dicit: *Ego sum Dominus Deus tuus, fortis zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios usque in tertiam et quartam generationem eorum qui oderunt me.* — *Fortis zelotes* [15], id est fortissimum habens zelum, scilicet *eorum qui oderunt me. Visitans iniquitatem patrum in filios,* non quod propter actualia peccata patrum vindicet in filios, sed cum filii sunt imitatores paternorum scelerum, tunc Dominus peccata patrum punit cum peccatis ipsorum *usque ad tertiam et quartam generationem,* scilicet qui oderunt me [16]. Hoc dicit, ut timeamus et per timorem a malo declinemus; unde in Ecclesiaste [17]: *Deum time et mandata*

[13] Cf. *In Hexaëm.*, coll. 8, n. 4 ss.

[14] August., *Enarrat. in Ps. 69*, n. 13 : «Ad omne recte factum amor et timor ducit; ad omne peccatum amor et timor ducit. Ut facias bene, amas Deum et times Deum; ut autem facias male, amas mundum et times mundum».

[15] Aliter Vulgata, quae interserit virgulam inter haec verba.

[16] Cf. II *Sent.*, d. 33, a. 1, q. 1, et Origen., *Homil. 8 in Exod.*, n. 5 et 6.

[17] Cap. 12, 13. Cf. supra, *De donis Sp. S.*, coll. 2, n. 20.

la eterna verdad. La zarza estaba ardiendo y no se consumía, en lo que nos significa el misterio de la encarnación.

13. Estas son las dos lumbreras y los principales fundamentos de la fe: la lumbrera de la esencia de la eternidad y la lumbrera de la eterna verdad, y junto con esto el misterio de la encarnación de nuestro Salvador. — Y cuando hacemos la cruz en la frente en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, reconocemos a la Trinidad y al mismo tiempo a nuestro Redentor. Diciendo: En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, el hombre reconoce a la Trinidad; haciendo la cruz en la frente, reconoce al Redentor. — Con esto queda de manifiesto que dos cosas sirven para el conocimiento del mandamiento, las cuales deben ponerse delante, y son los dos fundamentos de la fe, a saber: el conocimiento del Creador y el del Redentor.

14. En segundo lugar, hay algunas cosas que sirven para la observancia de los mandamientos, y éstas deben añadirse. Y es de notar aquí que todos los mandamientos son o afirmativos o negativos. Los afirmativos son para que el hombre haga el bien; y los negativos, para que el hombre evite el mal. Pero es imposible que el hombre evite el mal si no es por el temor, y que haga el bien si no es por el amor; y por esto, para la observancia de los mandamientos dos cosas son necesarias: el temor y el amor. — El pájaro no puede volar sin las dos alas, ni el hombre puede andar sin los dos pies. Del mismo modo no puede uno ser perfecto observador de los mandamientos de Dios si no está lleno de temor y de amor. Pero no se llena el hombre de temor sino por la consideración de la severidad divina, ni se llena de amor sino por la consideración de la bondad divina.

15. Es, pues, necesaria al hombre esta doble consideración. Y por esto dice: *Yo soy el Señor Dios tuyo, el fuerte, el celoso, que castigo la maldad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación, de aquellos, digo, que me aborrecen.* — *El fuerte, el celoso,* esto es, que tiene un celo fortísimo, a saber, *de aquellos que me aborrecen. Que castiga la maldad de los padres en los hijos,* no que por los pecados actuales de los padres tome venganza en los hijos, sino que, cuando los hijos son imitadores de los crímenes de los padres, entonces el Señor castiga los pecados de los padres con los pecados de los mismos hijos *hasta la tercera y cuarta generación,* esto es, de aquellos que me odian. Esto dice para que temamos y por el temor nos apartemos del mal; por esto se dice en el Eclesiastés: *Teme a*

eius observa; hoc est omnis homo, id est, ad hoc est omnis homo. Vis mereri, ut ad summum complementum pervenias? Deum time. Sed quomodo timebo? Certe considerando, quod Dominus est fortissimus zelator.

16. Item, cum hoc etiam oportet amare ipsum, quia ipse dicit de se, ut sequitur: *Et faciens misericordiam in millia his qui diligunt me;* in quo ostendit nobis, quod Dei misericordia et benignitas transcendit ultionem iniquitatum. Quando cor dilatatur per amorem, tunc homo faciliter servat mandata Dei; Psalmus [18]: *Viam mandatorum tuorum cucurri cum dilatasti cor meum. Omnis consummationis vidi finem; latum mandatum tuum nimis.* Dicit, quod viam mandatorum Dei est lata, tamen quibusdam videtur esse arcta. Certe amantibus est lata; sed non amantibus videtur esse arcta. — Patet igitur, quomodo timor et amor valent ad observantiam mandatorum Dei.

17. Tertio, quaedam valent ad integritatem mandatorum, et ista debent interponi, id est in medio poni; et hoc tangit, cum dicit: *Non habebis deos alienos coram me. Non facies tibi sculptile neque omnem similitudinem eorum quae in caelis sunt, neque quae in terra deorsum, neque eorum quae sunt in aquis.* — Nota, quod latria est cultus soli Deo debitus et exhibetur ita, quod nulli alii est debitus [19]. Cultum aliorum prohibet Deus in negativa, et ex hoc implicuit cultum Dei in affirmativa, quae explicatur in novo Testamento, quando dicit Dominus Matthaei quarto [20]: *Dominum Deum tuum adorabis et illi soli servies.*

18. Sed quaeritur, quare Dominus prohibuit cultum aliorum in negativa et non explicuit cultum Dei in affirmativa? Certe, quia faciliori modo, quo potuit, voluit nobis dare mandata; et ideo in negativa revocabat a cultu aliorum, ut implicaret cultum suum in affirmativa. — Et notandum, quod revocabat ab omni idololatria. Omne autem, quod adoratur aliud a Deo, aut est creatura intellectualis, ut angeli et daemones; aut creatura corporalis, ut caelum et terra et aqua et huiusmodi; aut est figmentum humanae mentis. Et haec tria prohibet Dominus adorare.

[18] Psalm. 118, 32 et 96. Cf. August. in hos locos et supra, coll. 1, n. 15.

[19] Secundum August., X *De civ. Dei,* c. 1, n. 2 s. Cf. III *Sent.*, d. 9, a. 2, q. 1 ss.

[20] Vers. 10.

Dios y guarda sus mandamientos; porque esto es el todo del hombre, o sea, para esto es todo hombre. ¿Quieres merecer, para llegar a la suma perfección? Teme a Dios. Pero ¿cómo le temeré? Ciertamente considerando que Dios es el fortísimo celoso.

16. Asimismo, juntamente con esto, es necesario también amarle, porque El dijo de sí lo que sigue: *Y que uso de misericordia hasta millares de generaciones con los que me aman;* en lo cual nos demuestra que la misericordia y benignidad de Dios sobrepasa a la venganza de las iniquidades. Cuando el corazón se dilata por el amor, entonces el hombre fácilmente guarda los mandamientos de Dios; en el Salmo se dice: *Corrí por el camino de tus mandamientos cuando tú ensanchaste mi corazón. Tengo visto el fin de lo más perfecto y cumplido; sólo tu ley no tiene ningún término ni medida.* Dice que el camino de los mandamientos de Dios es ancho; con todo, a algunos les parece estrecho. Ciertamente para los amantes es ancho. Pero a los que no aman parece estrecho. — Queda, pues, de manifiesto cómo el temor y el amor sirven para la observancia de los mandamientos de Dios.

17. En tercer lugar, algunas cosas sirven para la integridad de los mandamientos, y éstas deben intercalarse, esto es, ponerse en medio; y a esto se refiere cuando dice: *No tendrás otros dioses delante de mí. No harás para ti imagen de escultura, ni figura alguna de las cosas que hay arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni de las que hay en las aguas.* — Adviértase que la latría es un culto debido a sólo Dios y se da en una forma en que a ningún otro es debido. El culto de los otros prohibe Dios en la parte negativa, y de aquí quedó implícitamente ordenado el culto de Dios en la parte afirmativa, que se explica en el Nuevo Testamento, cuando dice el Señor en el capítulo 4 de San Mateo: *Adorarás al Señor Dios tuyo y a El sólo servirás.*

18. Pero se pregunta por qué el Señor prohibió el culto de los otros en la parte negativa y no ordenó explícitamente el culto de Dios en la afirmativa. Ciertamente porque quiso darnos los mandamientos del modo más fácil que pudo; y por eso apartaba en la parte negativa del culto de los otros, de tal modo que implicaba su propio culto en la afirmativa. — Y es de notar que apartaba de toda idolatría. Pero todo lo que se adora fuera de Dios, o es criatura intelectual, como son los ángeles y los demonios; o es criatura corporal, como son el cielo y la tierra, y el agua, y otras cosas al estilo; o es una ficción de la mente humana. Y el Señor prohibe adorar estas tres cosas.

19. Sed quare inter idololatriam posuit Dominus figmentum mentis humanae, cum figmentum nihil sit in re? Dico, quod *idolum nihil est*[21], immo fertur ad illud quod est in aestimatione. — Et videte, quomodo sacra Scriptura procedit: creaturam intellectualem ponit in supremo, figmentum in medio et naturam corporalem in infimo; et secundum hoc primo prohibet idololatriam respectu creaturae intellectualis cum dicit: *Non habebis deos alienos.* Secundo prohibet idololatriam respectu figmenti humanae mentis, cum dicit: *Non facies sculptile.* Tertio prohibet idololatriam respectu naturae corporalis, cum dicit: *Neque facies similitudinem eorum quae in caelis sunt, neque quae in terris, neque eorum quae in aquis sunt.* Primo prohibetur respectu caelestium, secundo respectu terrestrium, tertio respectu eorum quae sunt in aquis.

20. De idololatria respectu creaturae spiritualis dicitur in Psalmo[22]: *Quoniam omnes dii gentium daemonia, Dominus autem caelos fecit.* — De idololatria respectu figmenti mentis humanae dicitur in Psalmo: *Confundantur omnes, qui adorant sculptilia, et qui gloriantur in simulacris suis.* Quod homo incurvetur ad adorandum figmentum suum et sic glorietur in adorando ipsum, hoc est perversio summa. — De idololatria respectu naturae corporalis dicit Apostolus[23]: *Qui commutaverunt gloriam incorruptibilis Dei;* sequitur: *Et servierunt creaturae potius quam Creatori.* Ecce, quod vera adoratio Dei hic implicatur, et omnis idololatria prohibetur. — Habemus ergo adminiculantia ad mandata.

21. Modo dico, quod nos christiani ultra illum iudaicum populum, cui haec mandata fuerunt data, videre debemus; quia nobis patefacta est veritas, et secundum tria, quae prohibentur hic, magna lux et vera nobis apparuit. Prohibentur autem tria, per quae avertitur mens humana a reverentia Creatoris sui, et in illis tribus prohibentur nobis primo omnes profanae pactiones daemonum, ibi: *Non habebis deos alienos coram me.* Secundo prohibentur falsae et superstitiosae adinventiones errorum, ibi: *Non facies sculptile.* Tertio prohibentur omnes perversae appretiationes mundialium naturarum, ibi: *neque similitudinem eorum quae in caelis sunt* etc.

---

[21] Epist. I Cor. 8, 4: *Scimus, quia nihil est idolum in mundo* etc. Cf. III *Sent.*, d. 37, dub. 1, et Origen., *Homil. 8 in Exod.*, n. 2 et 3, ubi etiam seq. expositio huius praecepti insinuatur.

[22] Psalm. 95, 5. — Seq. locus est Ps. 96, 7.

[23] Rom. 1, 23: *Et mutaverunt gloriam* etc. Ibid. v. 25: *Et servierunt* etc.

19. Pero ¿por qué en la idolatría puso el Señor la ficción de la mente humana, siendo así que la ficción no es nada en realidad? Digo que *el ídolo es nada:* sin duda se refiere a algo que existe sólo en la apreciación. — Y ved cómo procede la Sagrada Escritura: puso en el lugar supremo la criatura intelectual, la ficción en medio y la naturaleza corporal en lo ínfimo; y conforme a esto, en primer lugar prohibe la idolatría con respecto a la criatura intelectual, cuando dice: *No tendrás otros dioses.* En segundo lugar prohibe la idolatría con respecto a la ficción de la mente humana, cuando dice: *No harás imagen de escultura.* En tercer lugar prohibe la idolatría con respecto a la naturaleza corporal, cuando dice: *No harás figura alguna de las cosas que hay en el cielo, ni de las que hay en la tierra, ni de las que hay en las aguas.* Primero se prohibe respecto de las cosas del cielo; en segundo lugar, respecto de las cosas de la tierra, y en tercer lugar, respecto de las cosas que hay en las aguas.

20. De la idolatría con respecto a la criatura espiritual se dice en el Salmo: *Porque todos los dioses de las naciones son demonios; pero el Señor es el que creó los cielos.* — De la idolatría con respecto a la ficción de la mente humana se dice en el Salmo: *Confúndanse todos los adoradores de los ídolos y cuantos se glorían en sus simulacros.* Que el hombre se incline para adorar lo que él mismo ha fingido y que se glorie de adorarlo, es la máxima perversión. — De la idolatría con respecto a la naturaleza corporal dice el Apóstol: *Que transfirieron el honor debido solamente a Dios incorruptible;* y sigue: *Y sirvieron a las criaturas en lugar de adorar a Dios.* Ved cómo implícitamente se ordena la verdadera adoración de Dios y se prohibe toda idolatría. — Tenemos, pues, las ayudas para los mandamientos.

21. Ahora digo que nosotros, los cristianos, debemos ver más allá de lo que veía el pueblo judío, al que fueron dados estos mandamientos; porque a nosotros se nos ha manifestado la verdad, y, sobre las tres cosas que aquí se prohiben, se nos ha dejado ver una grande y verdadera luz. Se prohiben tres cosas por las que la mente humana se aparta de la reverencia debida a su Creador, y en esas tres cosas se nos prohiben: primero, los impíos pactos con los demonios; allí se dice: *No tendrás otros dioses delante de mí.* En segundo lugar se prohiben las falsas y supersticiosas invenciones de errores; allí se dice: *No harás imagen de escultura.* En tercer lugar se prohiben todas las perversas apreciaciones de las naturalezas mundanas; allí se dice: *ni figura alguna de las cosas que hay en el cielo,* etc.

22. Dico igitur, quod in primo verbo: *Non habebis deos alienos coram me,* prohibentur omnes profanae pactiones daemonum, sive fiant per incantationes verborum, sive per inscriptiones characterum vel imaginum, sive per immolationes sacrificiorum. In istis tribus consistunt omnes partes artis magicae. Et sic prohibendo ista tria, prohibentur omnia, ex quibus oriuntur omnes profanae pactiones daemonum, sive fiant ad transmutationem naturarum, sicut fecerunt magi Pharaonis [24]; sive ad ludificationem sensuum, sicut faciunt histriones; sive sint ad investigationem futurorum contingentium. Omnia ista vocat Augustinus [25] pactiones daemonum, quia in talibus attribuitur creaturae quod debet attribui Creatori; et ideo tales peccant contra primum verbum mandati, quod est: *Non habebis deos alienos coram me.* De talibus dicitur in cantico Deuteronomii, trigesimo secundo [26]: *Provocaverunt eum in diis alienis, et in eo qui non erat Deus, ad iracundiam concitaverunt.* Unde tales incidunt in manus daemonum; Apostolus: *Tradidit eos Deus in passiones ignominiae,* id est, permisit tradi, exigentibus peccatis eorum.

23. Huius exemplum habemus in quodam litterato, qui diu studuerat, qualiter posset effici dives, et linguam suam fecerat venalem longo tempore, et tamen semper egebat. Cogitavit autem sic: ex quo non possum ditari per Deum, ditabor per diabolum. Quaesivit magum inter iudaeos et christianos et nullum invenit. Tandem cogitavit: Ego ipse experiar, utrum possim fieri dives per diabolum. Ivit quadam via umbrosa, saxosa et iuxta torrentem, et dixit: Ubi es, daemon, qui semper quaeris decipere homines? Ego sum hic, ut dem tibi animam meam. Prima et secunda vice non venit daemon nec respondit, quia Dominus adhuc non permisit. Tertia autem vice venit diabolus et dixit: Quid petis a me? Respondit ille: Ut facias me divitem. Cui diabolus: Oportet, quod prius adores me. Et tunc ille incurvavit se et adoravit eum. Et statim diabolus habuit potestatem in ipsum et ludificavit eum: fecit, quod omnes illi lapides videbantur ei esse aurum. Et dixit ei daemon: Accipe satis de auro. Et tunc ille gaudens oneravit se lapidibus, et cum venit domum, posuit lapides in quodam angulo domus; et accensi sunt lapides, et combusta est domus et quidquid in ea erat, ita quod ipse vix evasit. Cogitavit iterum redire ad

[24] Cf. Exod. 7 et 8.
[25] Lib. II *De doctrina christiana,* c. 20-24, n. 30-37.
[26] Vers. 6 Vulgata *in abominationibus* pro *in eo qui non erat Deus,* quae verba occurrunt ibid. v. 21: *Ipsi me provocaverunt in eo qui non erat Deus, et irritaverunt in vanitatibus suis.*—Seq. locus est Rom. 1, 26.

22. Digo, pues, que en las primeras palabras: *No tendrás otros dioses delante de mí,* se prohiben todos los impíos pactos con los demonios, ora se hagan con encantamientos de palabras, ora por inscripciones de caracteres o imágenes, ora por inmolaciones de sacrificios. En estas tres cosas están incluídas todas las partes del arte mágica. Y así, prohibiendo estas tres cosas, se prohibe todo aquello de donde nacen todos los impíos pactos con los demonios, ya se hagan para transmutar las naturalezas, como hicieron los magos de Faraón; ya para engañar a los sentidos, como hacen los histriones; ya sea para averiguar los futuros contingentes. Todas estas cosas llama San Agustín pactos con los demonios, porque en tales acciones se atribuye a la criatura lo que debe atribuirse al Creador; y por eso los que hacen cualquiera de estas cosas pecan contra la primera frase del mandamiento, que es: *No tendrás otros dioses delante de mí.* De los tales se dice en el capítulo 32 del cántico del Deuteronomio: *Provocaron al Señor con dioses ajenos y con lo que no era Dios, e incitaron su cólera.* Por eso los tales caen en manos de los demonios; el Apóstol dice: *Los entregó Dios a pasiones infames,* esto es, permitió que fuesen entregados, exigiéndolo sus mismos pecados.

23. Ejemplo de esto tenemos en un letrado, que durante mucho tiempo puso todo su interés en cómo podría hacerse rico y por mucho tiempo puso su lengua a disposición de otros a cambio de dinero, y, con todo, siempre estaba necesitado. Y pensó de esta forma: ya que no puedo hacerme rico por Dios, me enriqueceré por el diablo. Buscó un mago entre los judíos y entre los cristianos, y no lo encontró. Por fin dijo entre sí: Yo mismo probaré si puedo hacerme rico por el diablo. Se fué por un camino sombrío, lleno de peñascos y junto a un torrente, y dijo: ¿Dónde estás, demonio, que siempre buscas engañar a los hombres? Yo estoy aquí para darte mi alma. La primera y segunda vez no vino el demonio ni le respondió, porque todavía el Señor no se lo permitió. Pero la tercera vez vino el diablo y le dijo: ¿Qué quieres de mí? El respondió: Que me hagas rico. El diablo le dice: Es necesario que antes me adores. Y entonces el hombre se inclinó y le adoró. Y al instante el diablo tuvo potestad sobre él y le engañó: hizo que le pareciese que todas aquellas piedras eran oro. Y le dijo el demonio: Toma oro cuanto te sea bastante. Y entonces él, lleno de gozo, se cargó de piedras, y cuando llegó a casa las puso en un rincón de la casa; y las piedras se encendieron, y se quemó la casa y todo lo que en ella había, de tal modo que él mismo con dificultad pudo escapar. Pensó volver de

locum pristinum dicens: Ibo et accipiam satis de auro. Et cum venit ad locum, tunc vidit, quod nihil esset ibi nisi lapides; et sic ludificatus est. — Patet modo, quomodo in primo verbo prohibentur omnes profanae pactiones daemonum.

24. In secundo verbo: *Non facies sculptile,* prohibentur omnes falsae et superstitiosae adinventiones errorum. Et notandum hic, quod omnis error nihil aliud est nisi fictio mentis. Errorem autem facit phantasia obnubilans rationem et faciens videri esse quod non est. Omnes autem falsae et superstitiosae adinventiones errorum proveniunt aut ex improbo ausu investigationis philosophicae, aut ex perverso intellectu sacrae Scripturae, aut ex inordinato affectu carnalitatis humanae.

25. Ex improbo ausu investigationis philosophicae procedunt errores in philosophis, sicut est ponere mundum aeternum, et quod unus intellectus sit in omnibus. Ponere enim mundum aeternum, hoc est pervertere totam sacram Scripturam et dicere, quod Filius Dei non sit incarnatus. Ponere vero, quod unus intellectus sit in omnibus, hoc est dicere, quod non sit veritas fidei nec salus animarum nec observantia mandatorum; et hoc est dicere, quod pessimus homo salvatur, et optimus damnatur[27]. Hoc igitur ponere provenit ex improbo ausu investigationis philosophicae. Et tales ponunt, quod impossibile sit, mortale devenire ad immortalitatem. Et qui hoc configit, aut tuetur, aut imitatur sive secundum hoc incedit, errat gravissime, quia facit contra secundum verbum mandati: *Non facies sculptile;* unde tam fictor quam defensor et imitator, omnes hic prohibentur.

26. Secundo proveniunt errores in aliquibus ex perverso intellectu sacrae Scripturae, sicut in haereticis, qui male sentiunt de Trinitate et Spiritu sancto. Tales sunt ariani, sabelliani, donatistae, pelagiani et huiusmodi.

27. Tertio prohibentur errores, qui proveniunt ex perverso affectu carnalitatis humanae, sicut sunt errores epicureorum[28], qui dicunt, nullam aliam esse vitam nisi istam; et nicolaitae, qui dicunt, quod liceat, quemlibet turpiter agere cum qualibet. Saraceni etiam id quod dicunt, non habent ex sacra Scriptura nec ex altitudine divinae sapientiae.

---

[27] De his duobus erroribus cf. *In Hexaëm.*, coll. 4, n. 13; coll. 6, n. 4 et 5; coll. 7, n. 1 et 2; *De donis Sp. S.*, coll. 8, n. 16 ss.

[28] Cf. Laërt. Diog., X *De vitis etc. philosophorum.*—De nicolaitis vide Epiphan., I *Adversus haereses*, 25, n. 1; August., *De haeresib.*, n. 5, et Damasc., *De haeresib.*, n. 25, ubi etiam sub n. 101 de saracenis.

nuevo al lugar de antes, diciendo entre sí: Iré y tomaré oro cuanto me sea bastante. Y cuando llegó al lugar, vió entonces que allí no había nada, sino piedras; y de esta forma fué engañado. — Queda ya de manifiesto cómo en la primera frase se prohiben todos los impíos pactos con los demonios.

24. En la segunda frase: *No harás imagen de escultura,* se prohiben todas las falsas y supersticiosas invenciones de errores. Y es de notar aquí que todo error no es otra cosa sino ficción de la mente. Mas el error es producido por la fantasía, que ofusca la razón y hace que parezca ser lo que no es. Y todas las falsas y supersticiosas invenciones de errores provienen o del indiscreto atrevimiento de la investigación filosófica, o de la mala inteligencia de la Sagrada Escritura, o del desordenado afecto de la sensualidad del hombre.

25. Del indiscreto atrevimiento de la investigación filosófica provienen errores en los filósofos, como es el poner el mundo eterno y que un solo entendimiento hay en todos. Pues poner el mundo eterno es trastornar toda la Sagrada Escritura y decir que el Hijo de Dios no se encarnó. Y decir que un solo entendimiento hay en todos es lo mismo que decir que no hay verdad de fe, ni salud de las almas, ni observancia de los mandamientos; y esto es lo mismo que decir que el hombre pésimo se salva y el óptimo se condena. Así, pues, el afirmar esto proviene del indiscreto atrevimiento de la investigación filosófica. Y los tales suponen que es imposible que el mortal llegue a ser inmortal. Y el qué esto inventa o lo defiende, o lo reproduce o procede, según esta doctrina, yerra gravísimamente, porque obra contra la segunda frase del mandamiento: *No harás imagen de escultura.* De donde tanto el inventor como el defensor, como el reproductor de estos errores, quedan aquí reprobados.

26. En segundo lugar, los errores provienen en algunos de la mala inteligencia de la Sagrada Escritura, como en los herejes que sienten mal acerca de la Trinidad y del Espíritu Santo. Tales son los arrianos, los sabelianos, los donatistas, los pelagianos y otros semejantes.

27. En tercer lugar, se prohiben los errores que provienen del desordenado afecto de la sensualidad del hombre, como son los errores de los epicúreos, que dicen que no hay ninguna otra vida sino ésta; y los nicolaítas, que dicen que es lícito el trato carnal de cualquier hombre con cualquiera mujer. Lo que defienden los sarracenos tampoco lo tienen tomado de la Sagrada Escritura ni de la subli-

Omnes igitur errores, quocumque modo procedant, debent tanquam sculptilia abominari, quia peccant contra hoc verbum mandati: *Non facies sculptile.*

28. De talibus autem, qui hos vel consimiles errores inveniunt, vel tuentur, vel imitantur, dicit Ieremias[29]: *Stultus factus est omnis homo a scientia* sua, id est ab investigatione propria et nimiae philosophiae, *confusus est artifex omnis in sculptili; vana sunt eorum opera et risu digna, et in tempore visitationis suae peribunt.* Standum igitur est super hoc quod lumina fidei dictant, et quidquid huic adversatur, totum debemus abominari tanquam sculptile. — Audivi, cum fui scholaris, de Aristotele, quod posuit mundum aeternum; et cum audivi rationes et argumenta, quae fiebant ad hoc, incepit concuti cor meum et incepit cogitare: quomodo potest hoc esse? Sed haec modo sunt ita manifesta, ut nullus de hoc possit dubitare[30]. — Patet modo, quomodo in secundo verbo mandati: *Non facies sculptile,* prohibentur omnes profanae et superstitiosae adinventiones errorum.

29. In tertio verbo: *Neque facies similitudinem eorum quae in caelis sunt* etc., prohibentur omnes perversae appretiationes mundialium naturarum. Omnis autem perversa appretiatio creaturarum procedit aut ratione sublimitatis, aut ratione sufficientiae, aut ratione delectationis. Primo modo est idololatria superborum; secundo modo est idololatria avarorum; tertio modo est idololatria lascivorum. Contra primos dicit Propheta[31]: *Non erit in te Deus recens, neque adorabis Deum alienum;* contra secundos Apostolus: *Avaritia est idolorum servitus;* contra tertios Apostolus: *Quorum Deus venter est.* Alias, volente Altissimo, plenius prosequemur.

---

[29] Cap. 10, 14 et 15. Post *sculptili* Vulgata plura addit.
[30] Similia dicuntur II *Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2.
[31] Psalm. 80, 10.—Seq. locus est Eph. 5, 5: *Avarus, quod est* etc.; tertius Phil. 3, 19.

midad de la divina sabiduría. Así, pues, todos los errores, cualquiera que sea su procedencia, deben ser abominados como imágenes de escultura, porque pecan contra estas palabras del mandamiento: *No harás imagen de escultura.*

28. De los tales que inventan, defienden o reproducen estos o semejantes errores, dice Jeremías: *Necio se hizo todo hombre con su ciencia,* esto es, con la investigación propia e indiscreta de la filosofía; *la misma estatua es la confusión de todo artífice; cosas ilusorias son sus obras y dignas de risa: todas ellas perecerán al tiempo de la visita.* Hay que mantenerse, pues, sobre lo que dictan las luces de la fe, y todo lo que a esto se opone debemos aborrecer como imagen de escultura. — Cuando asistía a las escuelas, oí que Aristóteles defendía la eternidad del mundo; y cuando oí las razones y los argumentos que se daban en favor de esto, comenzó a dar golpes mi corazón y comencé a pensar: ¿cómo puede ser esto? Pero ahora estas cosas son tan manifiestas, que nadie puede dudar de esto. — Queda ya de manifiesto cómo en la segunda frase del mandamiento: *No harás imagen de escultura,* se prohiben todas las impías y supersticiosas invenciones de errores.

29. En la tercera frase: *No harás figura alguna de las cosas que hay en el cielo,* etc., se prohiben todas las perversas apreciaciones de las naturalezas mundanas. Y toda perversa apreciación de las criaturas procede o por razón de la sublimidad, o por razón de la abundancia, o por razón de la delectación. Del primer modo es la idolatría de los soberbios; del segundo modo es la idolatría de los avaros; del tercer modo es la idolatría de los lascivos. Contra los primeros dice el Profeta: *No ha de haber en tu distrito Dios nuevo: no adorarás a dioses ajenos;* contra los segundos dice el Apóstol: *La avaricia viene a ser una idolatría;* contra los terceros dice el mismo Apóstol: *Cuyo Dios es el vientre.* En otra ocasión, si Dios quiere, seguiremos explicando más.

COLLATIO III

DE SECUNDO PRAECEPTO DECALOGI

SUMMARIUM.—*Introductio; triplex ratio, ut sermo fiat de praeceptis,* 1.—*Repetitio praecedentium collationum,* 2-6.—*Confirmatio per Scripturam,* 7.—*Supplentur omissa de iudaeis, qui christianis obiiciunt tres transgressiones primi praecepti,* 8-9 *Solutiones harum oppositionum,* 10-14.—DE SECUNDO PRAECEPTO, PARS I: EXPLICATIO LITTERALIS EIUSDEM. *Prohibetur periurium; tres conditiones boni iuramenti,* 15.—*Explicantur hae tres conditiones quoad iuramentum assertorium,* 16-19.—*Obiectio manichaeorum solvitur,* 20.—*Item, tres fines cum triplici utilitate in iuramento promissorio,* 21-23.—PARS II: EXPLICATIO SPIRITUALIS EIUSDEM. *Tribus modis nomen Dei non assumitur in vanum, scilicet ad efficiendum, id est in sacramentis, ad promittendum in votis, ad exprimendum in iuramentis,* 24.—*Item, tribus modis assumitur in vanum: primo, per frustrationem sacramenti, et hoc tripliciter,* 25.—*Secundo, per fractionem voti emissi, et hoc iterum tripliciter,* 26. *Tertio, per prolationem sermonis blasphemi, item tripliciter,* 27.

1. ***Non assumes nomen Dei tui in vanum; nec enim habebit insontem Dominus eum qui assumserit nomen Dei frustra*** [1]. — ***Servus tuus sum ego; da mihi intellectum, ut sciam testimonia tua. Ideo dilexi mandata tua super aurum et topazion. Propterea ad omnia mandata tua dirigebar, omnem viam iniquam odio habui.*** Propheta David in verbis istis ostendit, qua de causa debemus loqui de mandatis Dei, et hoc ostendit per rationem triplicem. Prima est, ut inflammemur ad dilectionem divinorum mandatorum; nihil enim est ita necessarium, sicut diligere legem Dei et mandata eius. Et propter hoc dixit: *Ideo dilexi mandata tua super aurum et topazion.* — Secundo debemus loqui de mandatis Dei ut ea melius cognoscamus. Quanto enim homo frequentius vadit per viam aliquam, tanto melius cognoscit eam. Unde Gregorius [2] dicit, quod homo cognoscit viam frequentius vadendo. Sed via eundi in patriam est per observantiam mandatorum; sed non potest homo servare mandata Dei nisi

[1] Exod. 20, 7.—Seq. locus est Ps. 118, 125. 127 et 128.—Cf. III *Sent.*, d. 37, dub. 2.

[2] Hanc sententiam non invenimus in Gregorio. Similis allegatur *In Hexaëm.*, coll. 19, n. 16.—Subinde respicitur Matth. 19, 17: *Si autem vis ad vitam ingredi, serva mandata.*

COLACION III

DEL SEGUNDO PRECEPTO DEL DECÁLOGO

SUMARIO.—*Introducción; tres razones para tratar de los preceptos,* 1.—*Repetición de las precedentes colaciones,* 2-6.—*Confirmación por la Escritura,* 7.—*Se suple lo omitido acerca de los judíos, que echan en cara a los cristianos tres transgresiones del primer precepto,* 8-9.—*Soluciones de estas objeciones,* 10-14.—DEL SEGUNDO PRECEPTO, PARTE I: EXPLICACIÓN LITERAL DEL MISMO. *Se prohibe el perjurio; tres condiciones del buen juramento,* 15.—*Se explican estas tres condiciones en cuanto al juramento asertorio,* 16-19.—*Se resuelve la objeción de los maniqueos,* 20.—*Se explican asimismo los tres fines, con la triple utilidad, en el juramento promisorio,* 21-23.—PARTE II: EXPLICACIÓN ESPIRITUAL DEL MISMO. *De tres modos se toma el nombre de Dios no en vano, a saber: para realizar, o sea en los sacramentos; para prometer, en los votos; para expresar, en los juramentos,* 24.—*Asimismo, de tres modos se puede tomar en vano: primero, por la frustración del Sacramento, y esto de tres maneras,* 25.—*Segundo, por la violación del voto emitido, y esto asimismo de tres maneras,* 26.—*Tercero, por la pronunciación de una expresión blasfema, y esto también de tres modos,* 27.

1. ***No tomarás en vano el nombre del Señor tu Dios; porque no dejará el Señor sin castigo al que tomare en vano el nombre del Señor Dios suyo.*** — ***Siervo tuyo soy yo; dame inteligencia para que comprenda tus preceptos. Por lo mismo he amado tus mandamientos más que el oro y los topacios. Por eso me encaminé por la senda de todos tus preceptos, y he detestado todos los caminos de la iniquidad.*** El profeta David enseña en estas palabras por qué razón debemos hablar de los mandamientos de Dios, y enseña que debemos hablar por tres razones. La primera razón es para que nos inflamemos a amar los divinos mandamientos. Nada hay, en efecto, tan necesario como amar la Ley de Dios y sus mandamientos. Y por esto dijo: *Por lo mismo he amado tus mandamientos más que el oro y los topacios.* — En segundo lugar debemos hablar de los mandamientos de Dios para que los conozcamos mejor. Pues un hombre, cuanto con más frecuencia va por un camino, tanto mejor lo conoce. Por eso dice San Gregorio que el hombre conoce un camino andando por él con frecuencia. Pero el camino que conduce a la patria es la observancia de los mandamientos; mas no puede el hombre guardar los

cognoscat; et non cognoscit eam nisi audiendo loqui de ipsis. Ideo dicit David: *Da mihi intellectum, et discam mandata tua.* — Tertio debemus loqui de mandatis Dei ut odio habeamus iniquitatem. Ideo dicitur in Psalmo: *Propterea ad omnia mandata tua dirigebar, omnem viam iniquam odio habui.* Quando enim homo incipit cognoscere iniquitatem sive peccatum et peccati deordinationes, quae sunt contra Deum; tunc incipit detestari peccatum. — Debemus igitur loqui de mandatis, ut ipsa diligamus et intelligamus et in viam ad patriam dirigamur et iniquitatem odio habeamus. Et ut haec tria possimus consequi, ideo in principio rogemus Dominum etc.

2. Dixi, quod decem sunt mandata decalogi, quae sunt fundamenta omnium legum, et quod sunt duae tabulae, scilicet prima et secunda. In prima tabula continentur tria praecepta ordinantia nos ad Deum trinum et unum, et hoc secundum tria appropriata tribus personis divinis [3]. In divinis enim est paternitas, filiatio et processio; et secundum haec sunt tria appropriata tribus personis divinis. Patri appropriatur maiestas, Filio veritas, Spiritui sancto bonitas. Ista tria respiciunt triplex genus causae, scilicet causam efficientem, exemplarem et finalem. Patri attribuitur causa efficiens, Filio causa exemplaris, quia est imago Patris, et Spiritui sancto causa finalis. In Patre est summa maiestas humiliter adoranda, in Filio summa veritas fideliter asserenda, in Spiritu sancto summa bonitas sincere amanda. Et secundum haec tria, ut dictum est, sunt in prima tabula tria mandata. Primum est: *Non habebis deos alienos coram me;* secundum est: *Non assumes nomen Dei tui in vanum;* tertium est: *Memento, ut diem sabbati sanctifices.*

3. De primo mandato dictum est [4], quod quaedam praemittuntur ad mandati cognitionem, quaedam subiunguntur ad mandati observantiam, et quaedam interponuntur ad mandati integritatem. — Dictum etiam fuit, quod in verbo isto: *Non habebis deos alienos coram me,* prohibetur omnis idololatria respectu creaturae intellectualis. Secundo prohibetur idololatria respectu figmenti humanae mentis cum subdit: *Non facies sculptile.* Tertio prohibetur idololatria

[3] Coll. 1, n. 21. 22, et coll. 2, n. 3. 4.
[4] Supra, coll. 2, n. 8 ss.

mandamientos si no los conoce; y no los conoce sino oyendo hablar de ellos. Por eso dice David: *Dame el don de entendimiento y aprenderé tus mandamientos.* — En tercer lugar, debemos hablar de los mandamientos de Dios para detestar la iniquidad. Por eso se dice en el Salmo: *Por eso me encaminé por la senda de todos tus preceptos, y he detestado todos los caminos de la iniquidad.* Pues cuando el hombre comienza a conocer la iniquidad o el pecado y los desórdenes del pecado que son contra Dios, entonces comienza a detestar el pecado. — Debemos, pues, hablar de los mandamientos, para que los amemos y los conozcamos, y nos dirijamos por el camino que conduce a la patria, y para que detestemos la iniquidad. Y para que consigamos estas tres cosas, al principio roguemos a Dios, etc.

2. Dije que son diez los mandamientos del decálogo, que son los fundamentos de todas las leyes y que hay dos tablas, a saber: la primera y la segunda. En la primera tabla se contienen tres preceptos que nos ordenan a Dios trino y uno, esto según tres apropiaciones hechas a las tres divinas personas. Pues en Dios hay paternidad, filiación y procesión; y conforme a esto hay tres apropiaciones hechas a las tres divinas personas. Al Padre se apropia la majestad, al Hijo la verdad, al Espíritu Santo la bondad. Estas tres cosas dicen relación a los tres géneros de causas, a saber: la causa eficiente, la ejemplar y la final. Al Padre se le atribuye la causa eficiente, al Hijo la causa ejemplar, porque es la imagen del Padre, y al Espíritu Santo la causa final. En el Padre, la suma majestad debe ser humildemente adorada; en el Hijo, la suma verdad [1] fielmente confesada; en el Espíritu Santo, la suma bondad sinceramente amada. Y en conformidad con estas tres cosas, como queda dicho, hay en la primera tabla tres mandamientos. El primero es: *No tendrás otros dioses delante de mí;* el segundo es: *No tomarás el nombre de tu Dios en vano;* el tercero es: *Acuérdate de santificar el día del sábado.*

3. Acerca del primer mandamiento se dijo que algunas cosas se ponían delante para el conocimiento del mandamiento, algunas se añadían para la observancia del mandamiento, y algunas se intercalaban para la integridad del mandamiento. — Se dijo también que en esta frase: *No tendrás otros dioses delante de mí,* se prohibe toda idolatría con respecto a la criatura intelectual. En segundo lugar, se prohibe la idolatría con respecto a la ficción de la mente humana, cuando añade: *No harás imagen de escultura.* En tercer lugar, se prohibe la idolatría respecto de la natura-

[1] Cf. Léxicon: *Verdad.*

respectu naturae corporalis, et hoc respectu caelestium, terrestrium et infernorum cum dicit: *Neque similitudinem eorum quae in caelis sunt* etc.

4. Dictum etiam fuit, quod in hoc verbo: *Non habebis deos alienos coram me,* omnes pactiones daemonum prohibentur, sive sint per incantationes verborum, sive per inscriptiones characterum et imaginum, sive per immolationem sacrificiorum. In his tribus consistunt omnes artes magicae.

5. Dictum etiam fuit, quod in secundo verbo: *Non facies sculptile,* prohibentur omnes superstitiosae adinventiones errorum. Et circa hoc dictum fuit quod omnis error provenit aut ex improbo ausu investigationis philosophicae, aut ex perverso intellectu sacrae Scripturae, aut ex inordinato affectu carnalitatis humanae. Propter primum proveniunt errores in philosophis, sicut ponere mundum aeternum et huiusmodi. Propter secundum proveniunt errores in haereticis, qui male sentiunt de Trinitate et Spiritu sancto. Propter tertium proveniunt errores in epicureis, qui dicunt, non esse aliam vitam nisi istam.

6. In tertio verbo: *Neque similitudinem eorum quae in caelis sunt* etc., prohibentur omnes perversae appretiationes creaturarum. Et circa hoc dictum fuit, quod omnis perversa appretiatio creaturarum aut est ratione sublimitatis, aut ratione sufficientiae, aut ratione delectationis. Primo modo est idololatria superborum, secundo modo avarorum, tertio modo lascivorum. Ista dicta fuerunt de primo mandato. — Modo dicebam, quod est triplex idololatria: scilicet pactiones daemonum, superstitiosae adinventiones errorum et perversae appretiationes creaturarum. In pactionibus daemonum est summa omnium vitiorum malitia et *radix omnium malorum* [5].

7. Ex his tribus idololatriis procedunt omnes falsitates et peccati deordinationes, quibus misera anima daemonibus subiicitur; quod bene significatur in Apocalypsi [6], ubi dicitur: *Vidi de ore draconis et de ore bestiae et de ore pseudoprophetae exire spiritus tres immundos in modum ranarum.* Per draconem significantur pactiones daemonum, per pseudoprophetam superstitiosae adinventiones errorum, per bestiam perversae appretiationes creaturarum. — Et omnia ista prohibentur in primo mandato. Et sicut Deus in prima crea-

[5] Respicitur I Tim. 6, 10, ubi hoc de avaritia dicitur.
[6] Cap. 16, 13.

leza corporal, y esto con respecto a las cosas celestiales, terrestres e inferiores, cuando dice: *Ni figura alguna de aquellas cosas que hay en el cielo,* etc.

4. Se dijo también que en esta frase: *No tendrás otros dioses delante de mí,* se prohiben todos los pactos con los demonios, ya sea por encantaciones de palabras, ya sea por inscripciones de caracteres y de imágenes, ya sea por inmolación de sacrificios. En estas tres cosas consisten todas las artes mágicas.

5. Se dijo también que en la segunda frase: *No harás imagen de escultura,* se prohiben todas las supersticiosas invenciones de errores. Y acerca de esto se dijo que todo error proviene o del indiscreto atrevimiento de la investigación filosófica, o de la perversa inteligencia de la Sagrada Escritura, o del desordenado afecto de la sensualidad humana. Por lo primero provienen los errores en los filósofos, como es el poner el mundo eterno y otros semejantes. Por lo segundo provienen los errores de los herejes, que sienten mal acerca de la Trinidad y del Espíritu Santo. Por lo tercero provienen los errores en los epicúreos, que dicen que no hay otra vida sino ésta.

6. En la tercera frase: *Ni figura alguna de las cosas que hay en el cielo,* etc. se prohiben todas las perversas apreciaciones de las criaturas. Y sobre esto se dijo que toda perversa apreciación de las criaturas o es por razón de la sublimidad, o por razón de la abundancia, o por razón de la delectación. Del primer modo es la idolatría de los soberbios; del segundo modo, la de los avaros; del tercer modo, la de los lascivos. Estas cosas se dijeron del primer mandamiento. — Hace poco decía que hay tres clases de idolatría, que son los pactos con los demonios, las supersticiosas invenciones de errores y las perversas apreciaciones de las criaturas. En los pactos con los demonios está la suma malicia de todos los vicios y *la raíz de todos los males.*

7. De estas tres clases de idolatría proceden todas las falsedades y desórdenes de los pecados, por los que la miserable alma se somete a los demonios; lo cual se significa bien en el Apocalipsis, donde se dice: *Vi salir de la boca del dragón, y de la boca de la bestia, y de la boca del falso profeta, tres espíritus inmundos en figura de ranas.* Por el dragón se significan los pactos con los demonios; por el falso profeta, las supersticiosas invenciones de errores; por la bestia, las perversas apreciaciones de las criaturas. — Y todas estas cosas se prohiben en el primer mandamiento.

tione rerum quodam modo omnia produxit [7], sic et in primo mandato omnia mala prohibet, licet ad maiorem explanationem plura ponat mandata.

8. Omisi dicere, quod iudaei aliquando insultant nobis et dicunt, quod non bene servemus illud mandatum, et imponunt nobis, quod ipsum transgredimur. In isto enim mandato continentur tria verba: *Non habebis deos alienos coram me; non facies sculptile; neque similitudinem eorum quae in caelis sunt* etc.

9. De primo verbo, scilicet: *Non habebis deos alienos*, dicunt, quod dicit Dominus [8]: *Audi, Israel; Dominus Deus tuus unus est;* et vos ponitis Trinitatem, scilicet Patrem et Filium et Spiritum sanctum. — De secundo dicunt, quod facimus sculptile, quia ecclesiae nostrae plenae sunt imaginibus. — De tertio: *neque similitudinem* etc., in quo prohibet Deus adorare corporalem naturam, dicunt, quod adoramus frustum panis; et hoc maxime videtur eis absurdum.

10. Ad primum, quod opponunt, quod adoremus tres deos; dico, quod si adoraremus tres personas, ita quod diceremus, quod ibi essent tres dii et triplex essentia; necessario oporteret, quod adoraremus tres deos. Sed nos adoramus Patrem et Filium et Spiritum sanctum, unum Deum et unam essentiam, sed tres personas. Unde sicut videmus, quod in homine est pluralitas naturarum, scilicet intellectualis, et corporalis, et tamen non est ibi nisi una persona; sic econtra in divinis est unitas essentiae et pluralitas personarum.

11. Dixit quidam iudaeus: Vos dicitis, quod Deus habet filium, quare non datis ei uxorem? — Isti iudaei vilissime intelligunt. Deus Pater habet Verbum et Spiritum sanctum: Verbum quidem habet, per quod omnia fecit [9]; et Spiritum sanctum habet, per quem omnia conservat. Verbum manat a dicente et est Deus de Deo. Similiter Spiritus sanctus spiratur a Patre et Filio et est Deus et in Deo. Solus Spiritus sanctus est, qui profunda cordium scrutatur [10], et ille est Deus. — Unde homo, qui ista vult intelligere et de istis loqui, oportet quod habeat elevatissimas cogitationes, non pedestres; aliter enim non potest intelligere altissima de Deo. Quando enim ponimus Trinitatem, non ponimus Christum hominem purum, sed Deum cum homine.

[7] Cf. August., V *De Gen. ad lit.*, c. 20, n. 40 ss.
[8] Deut. 6, 4: *Audi, Israel, Dominus Deus noster Dominus unus est.* Cf. Marc. 12, 29.
[9] Ioan. 1, 3: *Omnia per ipsum facta sunt.*
[10] Cf. I Cor. 2, 10 s.

Y como Dios en la primera creación de las cosas de algún modo las produjo todas, así también en el primer mandamiento prohibe todas las cosas malas, aunque para su mayor explicación impone muchos mandamientos.

8. Dejé de decir que los judíos alguna vez nos insultan y dicen que no observamos bien este mandamiento, y nos atribuyen que lo quebrantamos. Pues en este mandamiento se contienen tres frases: *No tendrás otros dioses delante de mí; no harás imagen de escultura; ni figura alguna de las cosas que hay en el cielo*, etc.

9. Sobre la primera frase: *No tendrás otros dioses*, dicen que advierte el Señor: *Escucha, ¡oh Israel!: el señor Dios nuestro es el solo y único Dios y Señor;* y vosotros ponéis la Trinidad, esto es, al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo. — Sobre la segunda frase, dicen que hacemos imágenes de escultura, porque nuestras iglesias están llenas de imágenes.—Sobre la tercera frase: *Ni figura alguna*, en la que Dios prohibe adorar la naturaleza corporal, dicen que nosotros adoramos un pedazo de pan; y esto, sobre todo, les parece un absurdo.

10. A lo primero que oponen, que adoramos tres dioses, digo que, si adorásemos a tres personas, de modo que dijésemos que allí hay tres dioses y triple esencia, necesariamente adoraríamos a tres dioses. Pero nosotros adoramos al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo, un Dios y una esencia, si bien tres personas. De donde, como vemos que en el hombre hay pluralidad de naturalezas, a saber: la intelectual y la corporal, y, con todo, no hay allí más que una persona, así, al revés, en Dios hay unidad de esencia y pluralidad de personas.

11. Dijo un judío: Vosotros decís que Dios tiene hijo, ¿por qué no le dais también mujer? — Estos judíos entienden vilísimamente. Dios Padre tiene al Verbo y al Espíritu Santo: tiene al Verbo, por el que hizo todas las cosas; y tiene al Espíritu Santo, por el que conserva todas las cosas. El Verbo procede del Padre por vía de dicción y es Dios de Dios. Del mismo modo, el Espíritu Santo es espirado por el Padre y el Hijo y es Dios y en Dios. Sólo el Espíritu Santo es el que penetra lo profundo de los corazones y él es Dios. — De donde el hombre que quiere entender estas cosas y hablar de ellas, es necesario que tenga pensamientos muy elevados, no rastreros; de otra suerte no podrá entender las cosas altísimas acerca de Dios. Pues cuando ponemos la Trinidad, no ponemos a Cristo hombre puro, sino a Dios con el hombre.

12. De secundo, quod dicitur: *Non facies sculptile*, opponunt, quod facimus sculptile, quia habemus plures imagines in ecclesiis nostris; dico, quod impossibile est, Divinitatem sculpi; sed facimus effigiem Christi, Christi, dico, humanati, et illam adoramus. — Sed intelligendum est, quod duplex est adoratio: quaedam, quae dicitur duliae; alia, quae dicitur latriae [11]. Adoratione duliae possumus adorare omnes, in quibus est potestas, sapientia et sanctitas; et sic adoramus principes, praelatos, magistros tanquam illos, in quibus est potestas et sapientia; item illos qui habent excellentiam prophetiae, ut illos, in quibus est sapientia; et sic quinquagenarius ille princeps adoravit Eliam [12]. — Item, adoramus sic sanctos, qui sunt in patria, sicut illos, in quibus est sanctitas eximia. — Similiter imaginibus exhibenda est adoratio duliae, non in quantum est imago, vel pictura, sed ratione illius quod per ipsam significatur. — Soli autem Deo exhibenda est adoratio latriae.

13. De tertio, quod opponunt et quod maxime abhorrent, scilicet de corpore Christi, hoc fuit secretissimum, sed modo est omnibus promulgatum. — Aliquando dixerunt aliqui, quod non esset ibi Deus nisi sicut in signo [13]. Sed intelligendum est, quod ad prolationem verbi sacerdotis et intentionem dicentis substantia panis statim convertitur in verum corpus Christi, quod habet unitam animam cum Divinitate; et hoc est planum. — Sed dicit iudaeus: quomodo potest hoc esse? Dico, quod ille qui potest separare substantiam ab accidentibus, potest facere, quod non appareat substantia sensibus nostris, quae est sub accidentibus alienis. Unde dico, quod adoramus verum corpus Christi et Deum trinum et unum; et in hoc virtus Dei, potentia, sapientia et bonitas manifestantur. Sed iudaeus errat, qui pedestri modo credit sentire de hoc.

14. Audivi, quod fuit quidam incantator daemonum. Quadam die, cum invocaret daemonem in medio quorundam, qui volebant aliquid a daemone impetrare; transivit quidam sacerdos portans corpus Christi, et statim inclinavit se ei daemon, similiter in redeundo. Et dixit incantator: Unde hoc? Prohibuisti mihi, ne adorem Christum, et tu adoras? Respondit daemon: Invitus feci. Nonne scriptum est [14]: *In nomine Iesu omne genu flectatur caelestium, terrestrium et infernorum?* — Ista dicta sunt de primo mandato.

[11] Vide III *Sent.*, d. 9 per totam.
[12] Lib. IV Reg. 1, 13: *Qui (quinquagenarius) cum venisset, curvavit genua contra Eliam* etc.
[13] Cf. IV *Sent.*, lit. Magistri, d. 10, c. 1 s.; ibid., *Comment.*, p. 1, q. 1, et d. 11, p. 1, q. 1 ss.
[14] Phil. 2, 10.

12. En cuanto a la segunda frase, que dice: *No harás imagen de escultura,* oponen que hacemos imagen de escultura, porque tenemos muchas imágenes en nuestras iglesias. Digo que es imposible que la Divinidad sea representada por imagen de esculturas; pero hacemos efigies de Cristo, esto es, de Cristo humanado, y esas adoramos.— Pero hay que tener en cuenta que hay dos clases de adoración: una que se dice de dulía y otra que se dice de latría. Con adoración de dulía podemos adorar a todos los que están revestidos de poder, sabiduría y santidad; y así adoramos a los príncipes, a los prelados, a los maestros, como quienes están revestidos de poder y de sabiduría; asimismo a aquellos que poseen la excelencia de la profecía, como quienes poseen la sabiduría; y aquel capitán de cincuenta hombres adoró a Elías. — Asimismo, adoramos de esta forma a los santos, que están en la patria, como quienes poseen una eximia santidad. — Del mismo modo a las imágenes hay que rendirles adoración de dulía, no en cuanto es imagen o pintura, sino por razón de aquel que es significado por ella. — Pero a sólo Dios se debe rendir la adoración de latría.

13. En cuanto a lo tercero que oponen, y que más repugnancia les causa, esto es, acerca del cuerpo de Cristo, esto fué una cosa muy secreta, pero ahora es público para todos. — Alguna vez dijeron algunos que allí no está Dios sino como signo. Pero es de saber que a la pronunciación de la palabra del sacerdote y la intención del que dice, al momento la substancia del pan se convierte en verdadero cuerpo de Cristo, que tiene unida a sí el alma con la divinidad; y esto está claro. — Pero dice el judío: ¿cómo puede ser esto? Digo que aquel que puede separar la substancia de los accidentes, puede hacer que no aparezca a nuestros sentidos la substancia que está bajo accidentes ajenos. De donde digo que adoramos al verdadero cuerpo de Cristo y a Dios trino y uno; y en esto se ponen de manifiesto la virtud, el poder, la sabiduría y la bondad de Dios. Pero yerra el judío, que, pensando de un modo bajo, cree percibir esto.

14. Oí que hubo un encantador de demonios. Un día, habiendo invocado al demonio en medio de algunos que querían conseguir algo del demonio, pasó un sacerdote llevando el cuerpo de Cristo, y en seguida se le inclinó el demonio, y lo mismo a la vuelta. Y le dijo el encantador: ¿Cómo es esto? Me prohibiste que adorase a Cristo, ¿y tú le adoras? Respondió el demonio: Lo hice contra mi voluntad. ¿Acaso no está escrito: *Al nombre de Jesús se doble toda rodilla en el cielo, en la tierra y en el infierno?* — Estas cosas se han dicho sobre el primer mandamiento.

15. *Non assumes nomen Dei tui in vanum.* Sicut in primo mandato praecipitur humilis adoratio summae maiestatis, sic in isto mandato secundo praecipitur fidelis confessio summae veritatis, et prohibetur abnegatio veritatis. In veteri Testamento [15] dicitur, quod qui iurat in nomine Dei iuret et non periuret. Periurare enim idem est quod peierare, et hoc est nomen Dei in vanum assumere. — Ieremias [16] dicit: *Et iurabis: vivit Dominus in veritate et in iudicio et in iustitia;* et dicit ibi *Glossa*, quod iuramentum debet habere tres comites: veritatem, iudicium et iustitiam".

16. Primo, dico, debet fieri iuramentum cum veritate; unde dicit: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, hoc est sine veritate. — Intelligendum est autem, quod est duplex iuramentum, scilicet assertorium et promissorium, ita quod est quoddam iuramentum in testimonium, quoddam in promissum. Iuramentum assertorium sic fit: hoc tibi assero et testificor per testimonium divinae veritatis.

17. Istud autem iuramentum assertorium primo debet habere veritatem [17]. Veritas autem est in iuramento assertorio, quando homo non negat verum nec affirmat falsum nec asserit scienter dubium; quia sermo est indicativus eorum quae sunt in corde. Sed scitis, quid est, quando homo aliquod falsum testificatur per testimonium divinae veritatis? Hoc est dicere, quod mentitur, et quod divina veritas mentitur secum. Et hic est primus modus assumendi nomen Dei in vanum, scilicet quando negamus veritatem.

18. Secundo debet fieri iuramentum assertorium cum iustitia. Fit autem cum iustitia, quando non fit contra mandatum divinae legis neque contra praeceptum sanctae matris Ecclesiae neque in dispendium salutis propriae vel alienae. Et qui contra ista tria iurat temerarie iurat et dupliciter peccat: et quia iurat, et quia iuramentum servat [18].

19. Tertio oportet, quod cum iuramento assertorio committetur iudicium, quod sit in mente [19] discretio veritatis et iustitiae, scilicet utrum iuramentum sit verum, vel falsum; iustum, vel iniustum; fructuosum, vel infructuosum. Unde

[15] Exod. 23, 13: *Per nomen externorum deorum non iurabis.* Lev. 19, 12: *Non periurabis in nomine meo.* Deut. 6, 13: *Dominum Deum tuum timebis... ac per nomen illius iurabis.*

[16] Cap. 4, 2.—*Glossa* sumta est ex Hieron. in hunc locum. Cf. III *Sent.*, lit. Magistri, d. 39, c. 1, et *Comment.*, ibi dub. 1.

[17] Vide III *Sent.*, d. 39, a. 1, q. 1.

[18] Cf. III *Sent.*, lit. Magistri, d. 39, c. 9, et ibid., *Comment.*, a. 3, q. 3.

[19] Scilicet *in iurante*. Cf. III *Sent.*, d. 39, dub. 1 docetur, quod iudicium respiciat iurantem, sicut veritas respicit rem, de qua iuratur, et iustitia respicit causam, pro qua fit. Defectus autem iustitiae in eo ponitur, quod non fit «discrete, quia sine praemeditatione, licet fiat vere et iuste».

15. *No tomarás el nombre de tu Dios en vano.* Como en el primer mandamiento se manda la humilde adoración de la suma majestad, así en este segundo mandamiento se ordena la fiel confesión de la suma verdad y se prohibe la negación de la verdad. En el Antiguo Testamento se dice que el que jura, jure en el nombre de Dios y no jure en falso. Porque jurar en falso es lo mismo que perjurar, y esto es tomar el nombre de Dios en vano. — Jeremías dice: *Sea tu juramento (hecho con verdad, en juicio y con justicia): Viva el Señor;* y dice allí la *Glosa* que "el juramento debe tener tres circunstancias: la verdad, el juicio y la justicia".

16. En primer lugar, digo que el juramento debe hacerse con verdad; de donde dice: *No tomarás el nombre de tu Dios en vano*, esto es, sin verdad. — Pero hay que tener en cuenta dos clases de juramentos: el asertorio y el promisorio, de suerte que hay un juramento en testimonio y otro en promesa. El juramento asertorio se hace así: esto te afirmo y lo testifico por el testimonio de la divina verdad.

17. Y este juramento asertorio, en primer lugar, debe tener verdad. Y hay verdad en el juramento asertorio cuando el hombre no niega la verdad, ni afirma lo falso, ni asegura a sabiendas lo que es dudoso; porque el lenguaje es para indicar lo que hay en el corazón. Pero ¿sabéis que es lo que sucede cuando el hombre testifica alguna cosa falsa por el testimonio de la divina verdad? Esto es lo mismo que decir que él miente y que la divina verdad miente con él. Y éste es el primer modo de tomar el nombre de Dios en vano; a saber: cuando negamos la verdad.

18. En segundo lugar, el juramento asertorio debe hacerse con justicia. Y se hace con justicia cuando no se hace contra los mandamientos de la Ley divina, ni contra el precepto de la santa madre Iglesia, ni en perjuicio de la salud propia o ajena. Y el que jura contra estas cosas, jura temerariamente y peca doblemente: porque jura y porque cumple el juramento.

19. En tercer lugar, es necesario que al juramento asertorio acompañe el juicio; que haya en la mente (o sea, en el que jura) discreción de la verdad y de la justicia, esto es, que sepa discernir si el juramento es verdadero o falso, justo o injusto, fructuoso o infructuoso. De donde si juro sin

si iuro absque iudicio, non discernens inter ista tria, temerarie iuro. — Isti tres comites debent esse in iuramento assertorio.

20. Sed manichaei insultant nobis et dicunt, quod non debemus omnino iurare, quia dicitur in novo Testamento, scilicet in Matthaeo [20]: *Non periurabis;* et sequitur: *Ego autem dico vobis, non iurare omnino. Sit autem sermo vester: "Est, est"; "Non, non".* — Certe dico, quod in certis casibus vel ex certis causis bene licet iurare. Haeretici autem non bene attendunt vim vocabulorum. Differt enim dicere: non iurare omnino, et dicere omnino non iurare; sicut differt dicere: quidam homo non currit, et non quidam homo currit. Omnino non iurare idem est, quod non omnibus modis iurare, sed ex certis causis.

21. Secundo debet nomen Dei assumi non in vanum in iuramento promissorio. Fit autem iuramentum promissorium tribus modis, scilicet ad promovendum bonum, ad conservandam fidelitatem et ad ineundam mutuam pacem. Primo modo iurant inferiores superioribus, secundo modo pares paribus, tertio modo superiores inferioribus. Primo iuramento iuravit Apostolus dicens ad Romanos primo [21]: *Testis mihi Deus est, cui servio in spiritu meo.* Secundo modo iuravit Laban fidelitatem Iacob. Tertio modo iurant superiores protegere populum. — Ex primo iuramento relinquitur triplex utilitas: fides in intellectu, amor in affectu et pax in effectu. Istis tribus de causis fit iuramentum ad promovendum bonum.

22. Secundo modo fit iuramentum promissorium ad conservandam fidelitatem, et hoc fit tribus modis, scilicet ad compescendam malitiam, ad sedandam controversiam et ad expurgandam infamiam. — Primo, dico, fit ad compescendam malitiam, ut homo non neget verum nec affirmet falsum; et haec est ratio utilitatis iuramenti. — Secundo fit ad sedandam controversiam. Unde Apostolus ad Hebraeos [22]: *Omnis controversiae finis est iuramentum.* — Tertio fit ad expurgandam infamiam. Unde in Deuteronomio [23] dicitur, quod maiores debebant se expurgare per iuramentum, quando inveniebatur cadaver mortuum. — Istis tribus de causis fit iuramentum ad conservandam fidelitatem.

[20] Cap. 5, 34 et 37. Cf. III *Sent.*, d. 39, a. 2, q. 1.
[21] Vers. 9.—Gen. 31, 44, narratur, quod Laban cum Iacob pepigit foedus, erectusque est lapis in titulum testimonii et fidelitatis.
[22] Cap. 6, 16: *Homines enim per maiorem sui iurant, et omnis controversiae eorum finis, ad confirmationem, est iuramentum.*
[23] Cap. 21, 6 ss.

juicio, no discerniendo entre estas tres cosas, juro temerariamente. — Estas tres circunstancias deben acompañar al juramento asertorio.

20. Pero los maniqueos nos insultan, y dicen que de ningún modo debemos jurar, porque se dice en el Nuevo Testamento, a saber, en San Mateo: *No jurarás en falso;* y sigue: *Pero yo os digo no juréis absolutamente. Sea, pues, vuestro modo de hablar: "Sí, sí"; "No, no".* — Ciertamente, digo que en algunos casos y por algunas causas bien es lícito jurar. Pero los herejes no atienden bien a la fuerza de los vocablos. Porque hay diferencia entre decir que se jure no absolutamente, y decir que absolutamente no se jure; como hay diferencia entre decir: algún hombre no corre y ningún hombre corre. Que absolutamente no se jure, es lo mismo que decir que de ningún modo se jure; y que se jure no absolutamente, es lo mismo que decir que no se jure de cualquier modo, sino por ciertas causas.

21. En segundo lugar, no debe tomarse el nombre de Dios en vano en el juramento promisorio. El juramento promisorio se hace de tres modos, a saber: para promover el bien, para conservar la fidelidad y para establecer la mutua paz. Del primer modo juran los inferiores a los superiores; del segundo modo, los iguales a los iguales; y del tercer modo, los superiores a los inferiores. Con la primera clase de juramento juró el Apóstol cuando dijo a los Romanos en el capítulo 1: *Dios, a quien sirvo con todo mi espíritu, me es testigo.* Del segundo modo, Labán juró fidelidad a Jacob. Del tercer modo, los superiores juran proteger al pueblo. — Del primer juramento se sigue una triple utilidad: la fe en el entendimiento, el amor en el afecto y la paz en el efecto. Por estas tres causas se hace el juramento para promover el bien.

22. Del segundo modo, se hace el juramento promisorio para conservar la fidelidad, y esto se hace con tres fines, a saber: para reprimir la malicia, para hacer cesar la disputa y para librarse de la infamia. — En primer lugar, digo, se hace el juramento para reprimir la malicia, para que el hombre no niegue lo verdadero ni afirme lo falso; y ésta es una razón de utilidad del juramento. — En segundo lugar se hace para hacer cesar la disputa. De donde dice el Apóstol a los Hebreos: *El juramento es la mayor seguridad que pueden dar para terminar sus diferencias.* — En tercer lugar, para librarse de la infamia. De donde en el Deuteronomio se dice que los ancianos debían sincerarse por el juramento cuando encontraban un cadáver muerto. — Por estas tres causas se hace el juramento para conservar la fidelidad.

23. Tertio modo fit iuramentum promissorium ad ineundam mutuam pacem; et in hoc intelligitur cohibitio omnium peccatorum mortalium; quia [24] "omnis iuratio vera est periculosa, falsa est perniciosa, nulla vero est secura". Et propter hoc dicitur in Ecclesiastico: *Iurationi non assuescat os tuum.* — Iste est intellectus verborum litteralis.

24. Spiritualis vero intellectus huius praecepti iste est, quod assumimus nomen Dei non in vanum tribus modis, scilicet ad efficiendum, ad promittendum et ad exprimendum. — Primo, dico, assumimus nomen Dei non in vanum ad efficiendum, ut in sacramentis, quando dicitur in baptismo: Ego baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. — Secundo assumimus nomen Dei nostri non in vanum ad promittendum, sicut quando promitto ire ad sanctum Iacobum, vel intrare religionem per iuramentum. — Tertio assumimus nomen Dei non in vanum ad exprimendum, sicut quando loquimur cum iuramento.

25. Econtra assumimus nomen Dei in vanum tripliciter: primo per frustrationem sacramenti suscepti; secundo per fractionem voti emissi; tertio per prolationem sermonis blasphemi. — Primo assumimus nomen Dei in vanum per frustrationem sacramenti suscepti; et secundum hoc est triplex gradus assumendi nomen Dei in vanum. — Primus est, quando quis in sacramento non credit, sicut haereticus. Secundo, quando credit, sed se non disponit ad sacramentum, sicut usurarius. Tertio, quando quis gratiam in sacramento susceptam non custodit, sicut ille qui postea peccat. — Audi tu, qui es insignitus nomine christiano, character tunc tibi imprimitur per virtutem nominis Dei; et quando postea peccas, evacuas virtutem sacramenti. De talibus dicit Apostolus ad Titum [25]: *Confitentur, se nosse Deum, factis autem negant;* et sic conculcas Filium Dei et pollutum ducis sanguinem testamenti, qui ablutus est in sanguine Christi!

26. Secundus modus assumendi nomen Dei in vanum est per fractionem voti emissi. Et hic est triplex gradus similiter. Primus est per dilationem irrationalem, sicut quando promitto ire ad sanctum Iacobum per iuramentum et non assigno mihi certum terminum, et sic semper procrastino. — Secundo modo fit voti fractio per voluntatem contrariam, sicut quando quis promittit aliquid Deo et postea poenitet. Contra tales dicitur in Deuteronomio [26]: Si quid

[24] Hic aliquid excidisse videtur. — Seqq. verba sunt August., *Serm.* 180 (alias 28 *De verb. Apost.*), c. 4, n. 4, et sequitur Eccli. 23, 9.

[25] Cap. 1, 16. Deinde respicitur Hebr. 10, 29: *Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia qui Filium Dei conculcaverit et sanguinem testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est.*

[26] Cap. 23, 23. Vulgata: *Quod autem semel egressum est de labiis tuis, observabis et facies, sicut promisisti Domino Deo tuo* etc.

23. Del tercer modo, se hace el juramento promisorio para establecer la mutua paz. Y esto se entiende para evitar todos los pecados mortales; porque, por lo demás, "todo juramento, aunque sea en verdad, es peligroso; si es en falso, es pernicioso; y ninguno es seguro". Y por esto se dice en el Eclesiástico: *No acostumbres tu boca al juramento.* — Esta es la interpretación literal de las palabras.

24. Pero la inteligencia espiritual de este precepto es la siguiente: que tomamos el nombre de Dios no en vano de tres modos, a saber: para realizar, para prometer y para expresar. — En primer lugar, digo, tomamos el nombre de Dios no en vano para realizar, como en los sacramentos, cuando se dice en el bautismo: Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. — En segundo lugar, tomamos el nombre de nuestro Dios no en vano, como cuando por juramento prometo ir a Santiago o entrar en religión. — En tercer lugar, tomamos el nombre de Dios no en vano para expresar, como cuando hablamos con juramento.

25. Por el contrario, tomamos el nombre de Dios en vano de tres modos: primero, por la frustración del sacramento recibido; segundo, por la violación del voto emitido; tercero, por la pronunciación de una expresión blasfema. — En primer lugar, tomamos el nombre de Dios en vano por la frustración del sacramento recibido; y en este sentido existen tres grados en el tomar el nombre de Dios en vano. El primero es cuando uno no cree en el sacramento, como el hereje. El segundo, cuando cree, pero no se dispone para el sacramento, como el usurero. El tercero, cuando uno no guarda la gracia recibida en el sacramento, como el que después peca. — Oye tú, que estás señalado con el nombre de cristiano: en el bautismo se te imprime el carácter por la virtud del nombre de Dios, y, cuando después pecas, anulas la virtud del sacramento. De los tales dice el Apóstol a Tito: *Profesan conocer a Dios, mas le niegan con las obras;* ¡y así huellas al Hijo de Dios y tienes por vil e inmunda la sangre del testamento, el que estás lavado en la sangre de Cristo!

26. El segundo modo de tomar el nombre de Dios en vano es por la violación del voto emitido. Y aquí hay también tres grados. El primero es por la dilación irracional, como cuando prometo por juramento ir a Santiago y no me señalo determinado plazo, y así siempre lo dejo para mañana. — El segundo modo de violar el voto es por la voluntad contraria, como cuando uno promete algo a Dios y luego se arrepiente. Contra los tales se dice en el Deuteronomio:

processerit de labiis tuis, non facies irritum. — Tertio modo fit fractio voti per apostaticam rebellionem, sicut quando homo apostatat a religione. — Primus istorum modorum est malus, secundus peior, tertius pessimus, quia dicitur[27]: *Homo apostata vir inutilis;* propter quod dicitur in Ecclesiaste: *Si quid vovisti Deo, non moreris reddere; displicet enim Deo stulta et infidelis promissio.* Et hoc est, quando tempus et hora et dies et annus interpellabunt.

27. Tertio modo assumimus nomen Dei in vanum per prolationem sermonis blasphemi; et hoc fit tribus modis: primo quando quis, loquens de Deo, utitur locutione maledica, sicut quando maledicit Deo. — Secundus modus est per locutionem mendacem, quando quis de Deo negat verum, vel affirmat falsum; quia dicit Anselmus[28], quod omnis contradictionis nobilior pars est Deo attribuenda. — Tertius modus est per locutionem probrosam, sicut quando quis loquitur de membris Christi inferioribus, blasphemat pessime, etiam si verum dicat, et Christum despicit in eo, quod humilis fuit et naturam nostram assumsit. — Et tales divino iudicio sunt exterminati. Narrat enim Gregorius[29], quod quidam puer sex annorum erat consuetus blasphemare nomen Domini. Quadam die, cum blasphemaret et esset in sinu patris, raptus est a daemonibus et portatus in infernum. Propter quod dicitur in Levitico[30]: *Quicumque blasphemaverit nomen Domini, morte moriatur.* — Patet modo, quibus modis assumitur nomen Dei in vanum.

---

[27] Prov. 6, 12.—Seq. locus est Eccle. 5, 3.
[28] *Monolog.*, c. 15.
[29] Lib. IV *Dialog.*, c. 18.
[30] Cap. 24, 16: *Et qui blasphemaverit* etc

Si alguna promesa sale de tu boca, no la retractes. — El tercer modo de violar el voto es por la rebelión apostática, como cuando un hombre apostata de la religión. — El primero de estos modos es malo; el segundo es peor; el tercero es pésimo, porque se dice: *El hombre apóstata es un hombre perniciosísimo;* y por eso se dice en el Eclesiastés: *Si hiciste algún voto a Dios, no tardes en cumplirlo, pues le desagrada la promesa infiel y la imprudente.* Y esto sucede cuando el tiempo, y la hora, y el día, y el año emplazan a uno.

27. Del tercer modo tomamos el nombre de Dios en vano por la pronunciación de una expresión blasfema; y esto se hace de tres modos: primero, cuando uno, hablando de Dios, usa de una expresión injuriosa, como cuando maldice a Dios. — El segundo modo es por una locución mentirosa, cuando uno, tratando de Dios, niega lo verdadero o afirma lo falso; porque dice San Anselmo que hay que atribuir a Dios la parte más noble de toda contradictoria. — El tercer modo es por la locución ignominiosa, como cuando uno habla de los miembros inferiores de Cristo; el tal blasfema pésimamente, aunque diga verdad, y desprecia a Cristo por el hecho de que fué humilde y tomó nuestra naturaleza. — Y los tales son exterminados por el divino juicio. Pues refiere San Gregorio que un niño de seis años estaba acostumbrado a blasfemar el nombre del Señor. Un día, en el momento que blasfemaba, y estando en el regazo de su padre, fué arrebatado por los demonios y llevado al infierno. Por lo cual se dice en el Levítico: *El que blasfemare el nombre del Señor muera sin remedio.* — Queda ya expuesto de qué modos se toma el nombre de Dios en vano.

COLLATIO IV

De tertio praecepto decalogi

SUMMARIUM.—*Introductio, 1.*—PARS I: Explicatio litteralis tertii praecepti. *Proponuntur integra verba eiusdem, 2.—Legislator in eo tria ponit; aliquid praecipit, aliquid concedit, aliquid interdicit, 3.—Ratio praecepti subiungitur, 4.—Obiectio iudaeorum insultantium, 5.—Responsio; distinguendum hic id quod est mere morale, id quod est mere caeremoniale, id quod est mixtum ex utroque, 6.—De his tribus singillatim, 7-8.—Septem opera mechanica; quaedam prohibita, quaedam permissa, 9-10.—Quaestio incidens solvitur, 11.*—PARS II: Explicantur requisita ad perfectam caritatem. *Tria ad hanc requiruntur: primo, divina vacatio, convertens animam in Deum per opera tria intrinseca et quatuor extrinseca, 12.—Secundo, imitatio Christi in sex operibus misericordiae cum sex respondentibus exercitiis virtutum 13-14.—Tertio, cessatio ab omni opere peccaminoso; quinque modis fit peccatum, 15-16..*

1. *Memento, ut diem sabbati sanctifices* [1]. — *Misericordia Domini ab aeterno et usque in aeternum super timentes eum, et iustitia illius in filios filiorum his qui servant testamentum eius.* Indigemus divina misericordia condonante offensas nostras, et divina iustitia recompensante merita nostra. Sed timor Dei facit invenire misericordiam, et observantia mandatorum, iustitiam. Consideratio autem magnificentiae Dei inducit ad timendum; consideratio vero divinae legis inducit ad observantiam mandatorum. Et propter hoc innuitur nobis, ut semper cogitemus divinam legem. Unde iudaei die sabbati consueverunt semper disputare de lege Dei [2], quia hoc est opus Dei. Ideo in principio rogemus Deum etc.

2. *Memento* etc. Dicebam vobis [3], quod in prima tabula continentur tria mandata ordinantia nos ad Deum secundum tria appropriata tribus personis divinis. In primo mandato praecipitur humilis adoratio divinae maiestatis, in secundo fidelis confessio summae veritatis, in tertio sincera dilectio summae bonitatis. Et hoc est tertium praeceptum,

[1] Exod. 20, 8.—Seq. locus est Ps. 102, 17 et 18. Cf. III *Sent.*, d. 37, dub. 3.
[2] Cf. Act. 13, 14 ss.; 15, 21; 17, 2; 18, 4.
[3] Supra, coll. 1, n. 21. 22, et coll. 2, n. 3. 4.

COLACION IV

Del tercer precepto del decálogo

SUMARIO.—*Introducción, 1.*—PARTE I: Explicación literal del tercer precepto. *Se proponen íntegras sus palabras, 2.—El legislador pone en él tres cosas: manda algo, concede algo, prohibe algo, 3.—Se añade la razón del precepto, 4.—La objeción de los judíos que nos insultan, 5.—Respuesta; hay que distinguir aquí lo que es meramente moral, lo que es meramente ceremonial, lo que es mixto de lo uno y de lo otro, 6.—De estas tres cosas por separado, 7-8.—Siete obras mecánicas; algunas prohibidas, otras permitidas, 9-10.—Se resuelve una cuestión incidental, 11.*—PARTE II: Se explican los requisitos para la perfecta caridad. *Para ésta se requieren tres cosas: primero, la ocupación en las cosas divinas, que dirige el alma hacia Dios por tres obras internas y cuatro externas, 12.—Segundo, la imitación de Cristo en las seis obras de misericordia con los seis correspondientes ejercicios de virtudes, 13-14.—Tercero, la cesación de toda obra pecaminosa; cinco modos de cometerse el pecado, 15-16.*

1. *Acuérdate de santificar el día del sábado.* — *La misericordia del Señor permanece "ab aeterno" y para siempre sobre aquellos que le temen y su justicia no abandonará jamás a los hijos y nietos de aquellos que observan su alianza.* Necesitamos de la divina misericordia, que perdone nuestras ofensas, y de la divina justicia, que recompense nuestros méritos. Pero el temor de Dios hace que encontremos la misericordia; y la observancia de los mandamientos, que encontremos la justicia. Y la consideración de la magnificencia de Dios nos induce a temerle, y la consideración de la divina Ley nos induce a la observancia de los mandamientos. Y por eso se nos insinúa que siempre pensemos en la divina Ley. De donde los judíos el día del sábado acostumbraban siempre disputar sobre la Ley de Dios, porque esto es obra de Dios. Por eso al principio roguemos a Dios, etc.

2. *Acuérdate*, etc. Os decía que en la primera tabla se contienen tres mandamientos, que nos ordenan a Dios, en conformidad con tres apropiaciones a las tres divinas personas. En el primer mandamiento se ordena la humilde adoración de la divina majestad; en el segundo, la fiel confesión de la suma verdad; en el tercero, el sincero amor de la suma bondad. Y éste es el tercer mandamiento, y éste es el con-

et est summa verborum: *Memento, ut diem sabbati sanctifices.* Sequitur[4]: *Sex diebus operaberis et facies omne opus tuum; septimo autem die sabbatum Domini Dei tui est; non facies omne opus in eo, tu et filius tuus et filia tua, servus tuus et ancilla tua, iumentum tuum et advena, qui est intra portas tuas. Sex enim diebus fecit Dominus caelum et terram, mare et omnia, quae in eis sunt, et requievit in die septimo. Idcirco benedixit Dominus diem sabbati et sanctificavit eum.*

3. Videte, quod in his verbis Spiritus sanctus scripsit tabulas; quia Spiritus sanctus per digitum Dei intelligitur qui omnia praecepta conscripsit cum summa diligentia, insinuans mandati integritatem et consummationem. In hoc autem mandato Legislator aliquid praecipit, aliquid concedit et aliquid interdicit. Praecipit sanctificare diem sabbati, ibi: *Memento, ut diem sabbati sanctifices.* Sanctificatio enim est convertens animam ad Deum sanctum, ad Deum verum et ad Deum summe diligendum. Aliquid concedit in isto mandato, ibi: *Sex diebus operaberis et facies omne opus tuum.* Aliquid vero interdicit, ut opus servile, ibi: *Nullum opus facies in eo* etc. Haec est perfecta vacatio, quae habet adiunctam bonam operationem et prohibitam operationem servilem.

4. Ratio praecepti subiungitur, ibi: *Sex diebus fecit Dominus caelum et terram, mare et omnia, quae in eis sunt, et requievit in die septimo. Idcirco benedixit Dominus et sanctificavit eum.* Sed quare praecipit vacare? Certe, quia benedixit et sanctificavit eum. Ideo et tu, creatura Dei, quae est imitatrix Christi, debes hoc facere.

5. Sed iudaei insultant nobis et dicunt: vos tenetis decalogum, et decalogus non habuit nisi praecepta moralia; morale autem necessitatem habuit pro omni tempore. Septima autem dies, in qua non licet operari, a prima die, in qua licet operari, est dies sabbati, quae dicitur dies saturni; et vos vacatis die dominica pro die sabbati. — Item di-

[4] Exod. 20, 9-11. — Quoad sequentia dicit August., *Epist.* 55 (alias 119), c. 16, n. 29: «Lex data est in monte Sina famulo Dei Moysi, digito Dei scripta (Exod. 31, 18); in libris autem Evangelii apertissime declaratur, digitum Dei significare Spiritum sanctum. Cum enim unus evangelista (Luc. 11, 20) dixisset: *In digito Dei eiicio daemonia,* alius (Matth. 12, 28) hoc idem ita dixit: *In Spiritu Dei eiicio daemonia*». Subinde dicit, quod magi Pharaonis «in signo tertio defecerunt, fatentes, sibi adversum esse Spiritum sanctum, qui erat in Moyse. Nam deficientes dixerunt (Exod. 8, 19): *Digitus Dei est hic.* Sicut autem conciliatus et placatus Spiritus sanctus requiem praestat mitibus et humilibus corde, ita contrarius et adversus immites ac superbos inquietudine exsagitat. Quam inquietudinem muscae illae brevissimae significaverunt, sub quibus magi Pharaonis defecerunt dicentes: *Digitus Dei est hic*».

junto de sus palabras: *Acuérdate de santificar el día del sábado.* Sigue: *Los seis días trabajarás, y harás todas tus labores; mas el día séptimo es sábado del Señor Dios tuyo. Ningún trabajo harás en él, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu criado, ni tu criada, ni tus bestias de carga, ni el extranjero que habita dentro de tus puertas. Por cuanto el Señor en seis días hizo el cielo, y la tierra, y el mar, y todas las cosas que hay en ellos, y descansó en el día séptimo. Por esto bendijo el Señor el día del sábado y lo santificó.*

3. Ved que el Espíritu Santo escribió las tablas con estas palabras, porque el Espíritu Santo es el que se entiende por el dedo de Dios, que escribió todos los preceptos con suma diligencia, insinuando la integridad y el perfeccionamiento del mandato. Y en el presente mandamiento el Legislador manda algo, concede algo y prohibe algo. Manda santificar el día del sábado, como se dice allí: *Acuérdate de santificar el día del sábado.* Pues la santificación consiste en dirigir el alma a Dios santo, a Dios verdadero y a Dios sumamente amable. Concede algo en este mandamiento, como se dice allí: *Los seis días trabajarás, y harás todas tus labores.* Pero prohibe algo, como es el trabajo servil; allí se dice: *Ningún trabajo harás en él.* Esta es la perfecta vacación, que lleva consigo la operación buena y excluye la operación servil.

4. Se añade a continuación la razón del precepto: *El Señor en seis días hizo el cielo, y la tierra, y el mar, y todas las cosas que hay en ellos, y descansó en el día séptimo. Por esto bendijo el Señor el día séptimo y lo santificó.* Pero ¿por qué manda esta vacación? Ciertamente porque lo bendijo y lo santificó. Por eso también tú, criatura de Dios, que eres imitadora de Cristo, debes hacer esto.

5. Pero los judíos nos insultan y dicen: Vosotros retenéis el decálogo, y el decálogo no tuvo sino preceptos morales; pero el precepto moral impuso obligación para todo tiempo. Y el séptimo día en el que no es lícito trabajar, contando desde el primer día en que está permitido trabajar, es el día del sábado, que se llama también día de Saturno; y vosotros descansáis el domingo, en lugar del día del sá-

citur: *Omne opus non facies in eo;* et vos facitis multa opera, et ita totum dissipatis.

6. Videte, carissimi; intelligendum est, quod praeceptum illud habet aliquid, quod est mere morale; et habet aliquid, quod est mere caeremoniale; et habet aliquid, quod est mixtum ex morali et caeremoniali. — Quod praecipit Dominus sanctificationem, id est vacationem ad amandum, hoc est mere praeceptum morale. Unde beatus Petrus dicit [5]: *Dominum autem Christum sanctificate in cordibus vestris,* id est, amate. Ille enim sanctificat sive facit sanctum sabbatum, qui Deum super omnia diligit propter se, non propter aliud.

7. Item, est in praecepto aliquid figurale, sicut significatio diei septimae. Dies enim septima significat quietem animarum et quietem Domini in sepulcro et cessationem ab omni opere servili cum vacatione et contemplatione Dei [6]. Deus enim sex diebus operatus est omnia, non quia non potuisset fecisse una die; sed intelligendum est hic, quod mundus habet aliquid in arte aeterna, scilicet esse aeternum, quod est aeternitas vitae et possessio una [7], in quo nihil est prius nec posterius; et hoc impressit Deus mentibus angelicis. — Item, habet mundus aliquid in intelligentia creata, scilicet prius et posterius natura, simul quidem est secundum durationem. — Sed habet prius et posterius [8] secundum durationem—non secundum naturam—secundum quod est in materia, non propter defectum operantis, sed propter condescensionem ipsius, ut coaptaret omnia et omnia in primis operibus designaret. Et sicut radices omnium operationum in primis operibus produxit, sic et seminaria omnium operum et quietationem plene produxit. — Septimo vero die requievit et intellectualem creaturam ad se revocavit et septimo die animas in limbo existentes ad quietem paradisi reduxit. Significatio igitur diei septimae est figuralis quietis animarum [9]. — Sic igitur in mandato isto continetur aliquid, quod est mere morale, scilicet, ut Deus super omnia diligatur, et aliquid, quod est mere caeremoniale, ut significatio diei septimae.

[5] Epist. I, 3, 15.
[6] Cf. *Breviloq.*, prolog., § 2, et p. 2, c. 2 in fine
[7] Respicitur definitio aeternitatis a Boeth. data. Cf. *In Hexaëm.*, coll. 1, n. 15.
[8] Cf. de intellectu angelico II *Sent.*, d. 3, p. 2, a. 1, q. 2, et a. 2, q. 1, ubi docetur, quod angeli habuerunt a prima origine species rerum innatas: immo ob auctoritatem Augustini S. Bonav. vult concedere, quod angeli etiam actu quaedam, non omnia, simul cum origine naturae secundum ordinem temporis et durationis cognoverint (ibi, a. 1, q. 2 ad 3).
[9] Cf. *Breviloq.*, p. 2, c. 2.

bado. — Asimismo se dice: *Ningún trabajo harás en él;* y vosotros hacéis muchos trabajos, y así todo lo desbaratáis.

6. Ved, carísimos; es de saber que este precepto tiene algo que es meramente moral, y tiene algo que es meramente ceremonial, y tiene algo que es mezcla de moral y de ceremonial. — El mandato de santificar, o sea, el ocuparse en amarle, esto es precepto meramente moral. De donde dice San Pedro: *Santificad o bendecid en vuestros corazones al Señor Jesucristo,* esto es, amadle. Pues el que ama a Dios sobre todas las cosas, por él mismo, no por alguna otra cosa, ése es el que santifica o hace santo el sábado.

7. Asimismo hay en el precepto algo figurativo, como la significación del día séptimo. Porque el día séptimo significa el descanso de las almas, y el descanso del Señor en el sepulcro, y la cesación de todo trabajo servil, con la ocupación en Dios y la contemplación de Dios. Pues Dios en seis días hizo todas las cosas, no porque no hubiera podido hacerlas en un día; pero hay que tener en cuenta aquí que el mundo tiene algo en el arte eterna, a saber: el ser eterno, que es la eternidad de la vida y la posesión una de la misma vida, en el que no hay nada anterior ni posterior; y esta idea del mundo imprimió Dios en las mentes angélicas. — Asimismo, el mundo tiene algo en la inteligencia creada, a saber: el ser antes y después en naturaleza, si bien en cuanto a la duración es al mismo tiempo. — Pero también en la duración — no sólo en la naturaleza — tiene el ser antes y después, en cuanto que está en la materia; no por defecto del Creador, sino por su condescendencia, para adaptar todas las cosas y designar todas las cosas en las primeras obras. Y como en las primeras obras produjo las raíces de todas las operaciones, así también produjo plenamente los semilleros de todas las obras y el reposo. — Pero el séptimo día descansó y atrajo hacia sí a la criatura intelectual, y el séptimo día llevó al descanso del paraíso a las almas que estaban en el limbo. Tenemos, pues, que la significación del día séptimo es figurativa del descanso de las almas. — Así, pues, en este mandamiento se contiene algo que es meramente moral, a saber: que Dios sea amado sobre todas las cosas, y algo que es meramente ceremonial, como la significación del día séptimo.

8. Item, continetur aliquid, quod est partim morale et partim caeremoniale, ut cessatio ab operibus. Et hic quaedam sunt intelligenda generaliter, quaedam vero specialiter. Si intelligamus generaliter, sicut iudaci, qui dicunt, quod debet fieri universalis cessatio ab omni opere servili; sic insinuatur christiano, quod debet abstinere ab omni peccato. Si autem intelligamus specialiter, quod ab aliquibus debemus abstinere, ab aliquibus non; sic est morale, non sicut in praecepto, sed sicut in bene esse, et remansit, sicut in ecclesiastica institutione est praeceptum.

9. Dico autem opera servilia opera mechanica, quae sunt septem, scilicet agricultura, quae comprehendit omnem modum colendi terram; lanificium, quod consistit in omni opere et genere vestimentorum; fabricatio, sive sit in materia ferrea, sive metallica, sive lapidea, sive lignea; venatio, quae comprehendit pistorum et coquorum omne opus et omnem modum praeparandi cibaria; medicina, quae consistit in arte conficiendi pigmenta vel syrupos et huiusmodi; navigatio, quae comprehendit omne opus nautarum in mari sive omne opus mercationis; et theatrica, quae comprehendit omnem modum ludi vel iucunditatis [10].

10. Modo dico, quod in omnibus istis sunt quaedam, quae sunt merae servilitatis; quaedam, quae sunt continuae necessitatis; quaedam, quae sunt merae iucunditatis. Illa quae sunt merae servilitatis, prohibentur ab Ecclesia; illa autem quae sunt continuae necessitatis, sicut illa quae sunt ad conservationem vitae vel sanitatis, conceduntur, in quantum sunt necessitatis, prohibentur autem in quantum sunt servilitatis. Illa vero, quae sunt merae iucunditatis, sunt permissa, non prohibita; quia propter pronitatem nostram permittuntur ab Ecclesia. — Et sic poterimus respondere [11].

11. Sed dices: quare confundit et miscuit simul moralia et caeremonialia? — Dico, quod hoc praeceptum: *Memento, ut diem sabbati sanctifices,* est de caritate; et quidquid patet et latet in aliis in isto mandato consummatur. Et ideo miscuit simul caeremonialia et moralia, ut melius ad memoriam reduceremus; ne si specialiter posuisset, gravaretur memoria nostra.

12. Sunt autem tria, quae requiruntur ad perfectam dilectionem. Primum est divina vacatio, convertens animam in Deum. Secundum est imitatio Christi in bonis operibus. Tertium est cessatio ab omni opere servili, quae cor

[10] Cf. *De reductione artium ad theol.*, n. 2.
[11] Scilicet ad calumniam iudaeorum.

8. Asimismo se contiene algo que es en parte moral y en parte ceremonial, como la cesación de los trabajos. Y aquí algunas cosas hay que entender en general y otras en particular. Si entendemos el precepto en general, como lo hacen los judíos, que dicen que se debe cesar de un modo universal de todo trabajo servil, entendiendo así, se insinúa al cristiano que debe abstenerse de todo pecado. Pero si entendemos el precepto de un modo particular, en el sentido de que de algunos trabajos debemos abstenernos, no de otros, en este sentido es moral, no como cosa meramente preceptuada, sino como cosa de perfección, y en este sentido perdura, como está preceptuado en la disciplina eclesiástica.

9. Llamo trabajos serviles a los trabajos mecánicos, que son siete, a saber: la agricultura, que contiene todas las formas de cultivar la tierra; el arte de la lana, que consiste en todos los trabajos acerca de toda clase de vestidos; la fabricación, ya sea en materia de hierro o de otros metales, o de piedra, o de madera; la caza, que comprende todo trabajo de los panaderos y cocineros y todas las formas de condimentar los alimentos; la medicina, que consiste en el arte de confeccionar ungüentos o jarabes y otras cosas parecidas; la navegación, que comprende todos los trabajos de los marineros o toda clase de mercadería, y el arte del teatro, que comprende toda clase de juegos y diversiones.

10. Ahora digo que en todos estos trabajos hay algunos que son meramente serviles; algunos que son continuamente necesarios; otros que son de mero deleite. Los que son meramente serviles se prohiben por la Iglesia; pero los que son continuamente necesarios, como los que sirven para la conservación de la vida y de la salud, se permiten en cuanto son necesarios, pero se prohiben en cuanto son serviles. Pero los que son de mero deleite están permitidos, no prohibidos, porque por nuestra propensión los permite la Iglesia. — Y así podremos responder.

11. Pero dirás: ¿por qué confundió y mezcló poniendo al mismo tiempo lo moral y lo ceremonial? — Digo que este precepto: *Acuérdate de santificar el día del sábado,* pertenece a la caridad; y todo lo que hay, tanto de manifiesto como latente, en los otros preceptos, se consuma en este mandamiento. Y por eso mezcló al mismo tiempo lo ceremonial y lo moral, para mejor volver a traerlo a la memoria; no fuera que distinguiendo y poniendo en particular se cargase nuestra memoria.

12. Pero son tres cosas las que se requieren para el perfecto amor. La primera es la ocupación en las cosas divinas, que dirigen el alma hacia Dios. La segunda es la imitación de Cristo por las buenas obras. La tercera es la

reddit purum et mundum. — Conversio autem in Deum est secundum septem opera, sine quibus anima non convertitur ad perfectam vacationem in Deum; quorum tria sunt intrinseca, quae fiunt meditando, orando et exultando [12]; et ex his tribus resultat contemplatio. Alia quatuor sunt extrinseca, quae fiunt legendo, psallendo, sacrificium offerendo et divinam legem adimplendo; et hoc fit sive audiendo, sive docendo, sive cum aliis conferendo. — Et hoc est quod dicit: *Memento, ut diem sabbati sanctifices.* Mandat igitur Dominus primo vacationem convertentem animam in ipsum.

13. Secundo mandat sui imitationem, cum dicit: *Sex diebus operaberis.* De ista imitatione dicit Apostolus [13]: *Estote imitatores Dei sicut filii carissimi;* et in Luca dicitur: *Estote misericordes, sicut et Pater vester misericors est.* — Sex autem sunt opera misericordiae, scilicet pascere esurientes, potare sitientes, vestire nudos, colligere hospites, visitare infirmos et redimere captivos. Aliter autem opus virtutis perfectae esse non potest, nisi creatura in istis conformetur Christo.

14. Ad opus autem virtutis requiruntur sex correspondentia operibus sex dierum, quae sunt circumspectio provida, intentio recta, affectio pura, electio iusta sive recta, prosecutio vigorosa et informatio caritativa. — Primum igitur intelligitur in opere primae diei, quando dixit Deus [14]: *Fiat lux, et facta est lux;* hoc est circumspectio provida. — Secundo oportet, quod homo ponat sibi rectum finem in Deum; et hoc notatur, cum dicit: *Fiat firmamentum in medio aquarum. Et vocavit Deus firmamentum caelum;* quia oportet, quod homo agatur sursum, ut habeat rectam intentionem ad Deum. — Tertio requiritur affectio pura; et hoc intelligitur in tertio opere, quando divisit Deus terram ab aquis [15], id est affectiones saeculares a divinis. — Quarto requiritur electio iusta sive recta, ut ordinate fiant omnia nostra opera, secundum quod debent; et hoc notatur in quarto opere, cum dicit: *Fiant luminaria in firmamento caeli,* id est, sint opera nostra ordinata. — Quinto requiritur prosecutio vigorosa, quod notatur in quinto opere, quando Deus produxit animam vivam in aquis, ut natatilia, et in aëre volatilia [16]. — Sexto requiritur informatio caritativa, ut sint

[12] Eodem verbo utitur auctor in *Itinerario mentis in Deum*, prolog., n. 4, docens, quod non sufficiat «circumspectio sine exsultatione». Haec exsultatio significat illos actus anagogicos orationis, «qui ad mentales ducunt excessus» (n. 3).

[13] Eph. 5, 1.—Seq. locus est Luc. 6, 36. De operibus misericordiae vide Matth. 25, 35 et 36.

[14] Gen. 1, 3. Ibid. v. 6 et 8 est seq. locus.

[15] Gen. 1, 9: *Congregentur aquae... et appareat arida.* Ibid. v. 14 habetur seq. locus.

[16] Cf. Gen. 1, 20-23.

cesación de todo trabajo servil, que hace el corazón puro y limpio. — Pero la conversión a Dios se verifica por siete obras, sin las cuales el alma no consigue ocuparse perfectamente en Dios. De estas obras, tres son internas, y son la meditación, la oración y la exultación; y de estas tres acciones resulta la contemplación [1]. Las otras cuatro son externas, y se hacen leyendo, cantando salmos, ofreciendo el sacrificio y cumpliendo la divina ley; y esto se hace ya oyendo, ya enseñando, ya conferenciando con otros. — Y a esto se refiere cuando dice: *Acuérdate de santificar el día del sábado.* Así, pues, el Señor manda primero una ocupación que dirige el alma a Dios.

13. En segundo lugar, manda su propia imitación, cuando dice: *Los seis días trabajarás.* Sobre esta imitación dice el Apóstol: *Sed imitadores de Dios, como que sois sus hijos muy queridos;* y en San Lucas se dice: *Sed misericordiosos, así como también vuestro Padre es misericordioso.* — Y las obras de misericordia son seis, a saber: dar de comer a los hambrientos, dar de beber a los sedientos, vestir a los desnudos, recibir a los huéspedes, visitar a los enfermos y redimir a los cautivos. La obra no puede ser de virtud perfecta si no es conformándose la criatura a Cristo en estas cosas.

14. Mas para la obra virtuosa se requieren seis cualidades, que corresponden a las obras de los seis días; y son: circunspección providente, intención recta, afecto puro, elección justa o recta, prosecución vigorosa e información caritativa. — Lo primero, pues, está expresado en la obra del primer día, cuando dijo Dios: *Sea hecha la luz, y la luz quedó hecha;* esto es circunspección próvida. — En segundo lugar es necesario que el hombre se proponga un fin recto dirigido a Dios, y esto se indica cuando dice: *Haya un firmamento en medio de las aguas. Y al firmamento llamóle Dios cielo;* porque es necesario que el hombre se dirija hacia arriba, para que tenga recta intención a Dios. — En tercer lugar se requiere afecto puro, y esto se expresa en la tercera obra, cuando dividió Dios la tierra de las aguas, esto es, los afectos seculares de los divinos. — En cuarto lugar, la elección justa o recta, para que todas nuestras obras se hagan ordenadamente, tal como se deben hacer, y esto se indica en la cuarta obra, cuando se dice: *Haya lumbreras en el firmamento,* esto es, sean nuestras obras ordenadas. — En quinto lugar se requiere la prosecución vigorosa, lo que se deja ver en la quinta obra, cuando Dios produjo en las aguas seres animados, como los peces, y en el aire las aves. — En sexto lugar se requiere la información caritativa, para que

[1] Cf. Léxicon: *Contemplación.*

integra opera, supervestita omnibus circumstantiis, secundum quod exigit lex divinae caritatis. Caritas autem est forma perfectiva omnium; et ille qui habet caritatem, habet omnia ista sex. Sextum igitur opus virtutis est imformatio caritatis; quod notatur, cum dicit [17]: *Fecit Deus hominem ad imaginem et similitudinem suam.* — Quando opus hominis integratur ex istis sex, tunc dicitur homo recte vivere.

15. Sed non sufficit facere opus virtutis, nisi homo sibi caveat ab opere vitioso; et hoc tangitur, cum dicitur: *Nullum opus facies in eo,* id est nullum peccatum. — Quinque autem modis potest homo facere peccatum: primo, quando contra mandatum peccatum perpetrat; secundo, quando alium ad peccandum incitat; tertio, quando peccantem defensat; quarto, quando peccantem acceptat; quinto, quando peccantem dissimulat nec arguit nec punit, et hoc est maximum periculum, quando quis alium castigare negligit.

16. Primum peccatum tangitur, cum dicitur: *Nullum opus facies in eo,* id est, tu nullum perpetrabis peccatum [18]. — Secundum peccatum tangitur, cum dicitur: *nec filius nec filia,* id est, non eris pater peccati instigando alium ad peccandum vel verbo, vel opere, vel exemplo. — Tertium peccatum tangitur, cum dicitur: *nec servus tuus nec ancilla tua.* Ille *qui facit peccatum, servus est peccati* [19]; sed ille qui defensat peccatum, dominus est peccati praebendo patrocinium facienti peccatum. — Quartum peccatum est, quando aliquis peccantem acceptat; quod tangitur, cum dicitur: *nec iumentum tuum.* Iumentum, cum fuit ligatum, non ducebatur ad opus, nisi acceptante domino, et ista acceptatio est religatio [20]. — Quintum peccatum est, quando aliquis alium castigare negligit; quod tangitur, cum dicitur: *non advena, qui est intra portas tuas.* Advenam quis reputat hominem, quando videt hominem peccantem et dicit: quid ad me de peccato suo? Et sic, quando homo non punit peccatum alterius, efficitur particeps peccati illius. — Aliis etiam multis modis efficitur homo particeps peccati alterius; et propter hoc dicit Psalmus [21]: *Ab occultis meis munda me,* Domine, *et ab alienis parce servo tuo.*

[17] Gen. 1, 26 et 27: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram... Et creavit Deus hominem ad imaginem suam.*

[18] Opus peccati *servile* dicitur, quia, ut Ioan. 8, 34, dicit, *omnis qui facit peccatum, servus est peccati.* Cf. August., *Serm.* 33 (alias 18 *De diversis),* c. 3, n. 3. Vide etiam III *Sent.,* d. 37, dub. 3 circa medium.

[19] Ioan. 8, 34: *Omnis qui* etc.

[20] Respici videtur illud in Evangeliis narratum, quando Dominus misit discipulos, *dicens eis: Ite in castellum, quod contra vos est, et statim invenietis asinam alligatam et pullum cum ea; solvite et adducite mihi* (Matth. 21, 2; cf. Luc. 19, 30 ss.).

[21] Psalm. 18, 13 et 14.

las obras sean íntegras, adornadas de todas las circunstancias que exige la ley de la divina caridad. Pero la caridad es la forma perfectiva de todas las virtudes; y el que tiene caridad tiene todas estas seis cualidades. Así, pues, la sexta cualidad de la obra virtuosa es la información de la caridad; lo que se deja ver cuando dice: *Hizo Dios al hombre a su imagen y semejanza.* — Cuando la obra del hombre está integrada con estas seis cualidades, entonces se dice que el hombre vive rectamente.

15. Pero no basta que el hombre haga obras virtuosas, sino que es necesario que evite la obra viciosa; y a esto se alude cuando se dice: *Ningún trabajo harás en él,* esto es, ningún pecado. — Y de cinco modos puede pecar el hombre: primero, cuando comete el pecado contra el mandamiento; segundo, cuando incita a otro al pecado; tercero, cuando defiende al pecador; cuarto, cuando aprueba al que peca; quinto, cuando disimula al pecador y no le reprende ni le castiga; y éste es un grandísimo peligro, cuando uno descuida castigar a otro.

16. Al primer pecado se alude cuando se dice: *Ningún trabajo harás en él;* esto es, tú no cometerás ningún pecado. — Al segundo pecado se alude cuando se dice: *ni tu hijo, ni tu hija;* esto es, no te hagas padre del pecado induciendo a otro al pecado, ya sea con la palabra, con la obra o con el ejemplo. — Al tercer pecado se alude cuando se dice: *ni tu criado, ni tu criada. El que comete el pecado es esclavo del pecado;* pero aquel que defiende el pecado es señor del pecado, prestando su protección al que comete el pecado. — El cuarto pecado se comete cuando uno aprueba al pecador; a lo cual se alude cuando se dice: *ni tus bestias de carga.* El jumento, mientras estaba atado, no era conducido al trabajo sino con el consentimiento del dueño, y este consentimiento es el desatarlo. — El quinto pecado se comete cuando uno descuida castigar a otro; a lo cual se alude cuando se dice: *ni el extranjero que habita dentro de tus puertas.* Como extranjero le considera uno a un hombre cuando le ve pecando, y dice: ¿qué me importa a mí por su pecado? Y así, cuando uno no castiga el pecado de otro, se hace participante de su pecado. — De otros muchos modos se hace también el hombre participante del pecado de otro; y por esto dice el Salmo: *Purifícame,* Señor, *de mis yerros ocultos y perdona a tu siervo los ajenos.*

COLLATIO V

De quarto praecepto

SUMMARIUM.—*Introductio; curiositas dissipat intelligentiam,* 1.—*Repetitio,* 2-3.—DE QUARTO PRAECEPTO, PARS I: EXPLICATUR SENSUS LITTERALIS. *Primo loco recte ponitur praeceptum beneficentiae, deinde praecepta innocentiae; triplex ratio distinguitur in patre, et secundum hanc etiam triplex filiorum debitum,* 4.—*Explicantur generatim tria debita,* 5.—*De promissione huic praecepto adiuncta; triplici honori parentibus praestando respondet triplex praemium promissum,* 6-9.—*De obedientia in specie; obediendum in tribus,* 10.—PARS II: EXPLICATUR SENSUS SPIRITUALIS. *Tria in patre: primo, auctoritas, ratione cuius obediendum est; honorandi sunt etiam illi qui praesunt rei publicae, rei politicae sive ecclesiasticae, rei monasticae,* 11-13.—*Secundo, antiquitas et debilitas, ratione cuius omnibus similiter indigentibus praestanda sunt sustentamenta, documenta, patrocinia,* 14.—*Tertio, amicabilitas, ratione cuius quilibet homo honorandus est bene ei volendo quoad affectum, effectum, signum,* 15.—*Sed in his est ordo observandus secundum rationem proximitatis, similitudinis, obligationis,* 16-18.—*Repetitio,* 19.—*Duo exempla,* 20-21.

1. *Honora patren tuum et matrem tuam, ut sis longaevus super terram, quam Dominus Deus daturus est tibi*[1]. — *Quae praecepit tibi Deus, illa cogita semper, et in plurimis operibus eius ne fueris curiosus.* Verba ultima specialiter dicuntur litteratis; in quibus docet Ecclesiasticus *cogitare utilia et vitare curiosa.* Utilia autem dirigunt nos in viam salutis; sed curiosa distrahunt nos a via salutis et dissipant intelligentiam nostram. Magna pars intelligentiae perditur propter curiositatem; et tamen nihil in nobis est pretiosius intelligentia. Multum dolemus, cum perdimus aurum; multo plus debemus dolere, si amittamus intelligentiam; quia nihil est ita carum sicut actus intelligentiae. — Sumus dicturi de praeceptis et indigemus, quod Dominus illustret intelligentiam nostram; ideo in principio rogemus Deum etc.

[1] Exod. 20, 12: *Honora... dabit tibi.*—Seq. locus est Eccli. 3, 22. Cf. III *Sent.*, d. 37, dub. 4.

COLACION V

Del cuarto mandamiento

SUMARIO.—*Introducción; la curiosidad disipa la inteligencia,* 1.—*Repetición,* 2-3.—DEL CUARTO MANDAMIENTO, PARTE I: SE EXPLICA EL SENTIDO LITERAL. *Pónese oportunamente, en primer lugar, el mandamiento de la beneficencia, después los mandamientos de inocencia; distínguense en el padre tres razones, y, según ellas, también tres deberes en los hijos,* 4.—*Se explican en general los tres deberes,* 5.—*De la promesa que va unida a este mandamiento; al triple honor tributado a los padres responde triple promesa de premio,* 6-9.—*De la obediencia en especial; se ha de obedecer en tres cosas,* 10.—PARTE II: SE EXPLICA EL SENTIDO ESPIRITUAL. *Concurren tres cosas en el padre: en primer lugar, la autoridad, por la cual se ha de obedecer; se ha de prestar también honor a los que están al frente de la república, de la sociedad política o eclesiástica y de la monástica,* 11-13.—*En segundo lugar, la antigüedad y la debilidad, por las cuales de igual manera se han de dar a todos alimentos, enseñanzas y auxilios,* 14.—*En tercer lugar, la amistad, por la cual todo hombre ha de ser honrado, queriéndole bien en cuanto al afecto, al efecto, a la señal,* 15.—*Pero en estas cosas se ha de guardar orden, según la proximidad, la semejanza, la obligación,* 16-18.—*Repetición,* 19.—*Dos ejemplares,* 20-21.

1. *Honra a tu padre y a tu madre, para que vivas largos años sobre la tierra, que te ha de dar el Señor Dios tuyo.* — *Piensa siempre en lo que te tiene mandado Dios, y no seas curioso escudriñador de sus muchas obras.* Estas últimas palabras se refieren en especial a cuantos se dan a las letras; enseña por ellas el Eclesiástico *a pensar en cosas útiles y a evitar las curiosas.* Las útiles nos llevan por el camino de la salvación; mas las curiosas nos desvían del camino de la salvación y disipan nuestra inteligencia. Buena parte de la inteligencia se desbarata a causa de la curiosidad; y, con todo, nada hay en nosotros comparable a la inteligencia. Mucho nos duele si perdemos una moneda de oro; mucho más hemos de dolernos si perdemos la inteligencia, porque no hay cosa de más valor que un acto de la inteligencia. — Vamos a hablar de los mandamientos, y necesitamos que el Señor ilumine nuestra inteligencia; por lo cual, desde el principio, pidamos a Dios, etc.

2. *Honora patrem tuum* etc. Dicebam [2] vobis, quod secundum quod anima rationalis habet ordinari ad Creatorem et ad creaturam, secundum hoc est duplex tabula, in qua lex Dei est scripta. In prima tabula continentur tria mandata ordinantia nos ad Deum, secundum tria appropriata tribus personis divinis et secundum triplicem operationem animae. In primo mandato praecipitur humilis adoratio summae maiestatis, in secundo fidelis confessio summae veritatis, in tertio sincera dilectio divinae bonitatis. Ista tria mandata sunt fundamentum omnium praeceptorum Legis. Propter hoc quilibet timoratus, verax et Deo devotus tenetur ista principaliter custodire.

3. Modo dico, quod in secunda tabula continentur septem praecepta; unum est affirmativum, et alia sex sunt negativa. Ratio distinctionis est haec: quia omnia mandata reducuntur ad duo [3]: hoc facias alii, quod tibi vis fieri; non facias alii quod tibi non vis fieri. Et iuxta hoc accipiuntur duo praecepta. Primum est innocentiae, secundum est beneficentiae, quae sunt duae partes iustitiae.

4. Modo dico, quod praecepta ordinantur secundum ipsorum nobilitatem; et beneficentia melior est quam innocentia: ideo mandato innocentiae praeponitur mandatum beneficentiae; et est synecdochice traditum iudaeis sic: *Honora patrem tuum et matrem tuam.* — Et ponitur hic primo forma mandati, cum dicit: *Honora* etc. Secundo subditur promissio, ibi: *Ut sis longaevus super terram.* — Intellige secundum litteralem intelligentiam, quod pater nominat personam generantis, personam instruentis et personam educantis, quia pater, habens filium, ipsum generat, ipsum instruit et nutrit, et ipsius est filio legare bona sua; et secundum haec tria pater respectu filii tenet rationem originis, rationem regiminis et rationem benefactoris. Et secundum hoc debetur patri triplex honor: honor reverentiae, honor obedientiae et honor beneficentiae.

5. Primo, dico, patri, in quantum tenet rationem originis, debetur honor reverentiae; unde in Ecclesiastico [4]: *Qui timet Deum honorabit patrem suum et matrem suam, et quasi dominis serviet eis qui se genuerunt.* — Secundo ratione regiminis debetur patri honor obedientiae; unde Apostolus ad Ephesios: *Filii, obedite parentibus vestris, hoc enim iustum est. Honora patrem tuum et matrem tuam; quod est*

[2] Supra, coll. 2, n. 2 ss.
[3] Vide supra, coll. 1, n. 23.
[4] Cap. 3, 8.—Seq. locus est Eph. 6, 1-3.

2. *Honra a tu padre,* etc. Os decía que, según que el alma racional debe ordenarse respecto a Dios y a las criaturas, así hay dos tablas, en las cuales fué escrita la ley de Dios. En la primera tabla se contienen los tres mandamientos que nos ordenan respecto a Dios, conforme a las tres apropiaciones de las personas divinas y a las tres operaciones del alma. En el primer mandamiento se prescribe la humilde adoración de la suma majestad; en el segundo, la fiel confesión de la suma verdad; en el tercero, la suma dilección de la divina bondad. Estos tres mandamientos son la base de todos los mandamientos de la Ley. Por esto, todo hombre timorato, veraz y dado a Dios debe guardarlos ante todo.

3. Paso ya a decir que en la segunda tabla se contienen siete mandamientos: uno afirmativo, los otros seis negativos. La razón de distinguirlos es ésta: que todos los mandamientos se reducen a sólo dos: haz a los demás lo que quieres que se haga a ti; no hagas a los demás lo que no quieres que se haga a ti. Y según esto, se dan dos mandamientos. El primero es de inocencia, el segundo es de beneficencia, que son cabalmente los dos aspectos de la justicia.

4. Digo, pues, que los mandamientos están ordenados según su excelencia; y porque la beneficencia es mejor que la inocencia, al mandamiento de la inocencia precede el mandamiento de la beneficencia, el cual está propuesto por sinécdoque a los judíos de esta manera: *Honra a tu padre y a tu madre.* — Y aparece aquí en primer lugar la forma del mandamiento, al decir: *Honra,* etc. Añádese, en segundo lugar, la promesa por las palabras: *Para que vivas largos años sobre la tierra.* — Entiende en el sentido literal que el padre representa la persona del que engendra, la persona del que instruye y la persona del que educa, porque el padre, que tiene un hijo, lo engendra, lo instruye y alimenta y se obliga a dejarle los bienes; y, según estas tres cosas, el padre tiene respecto al hijo razón de origen, razón de gobierno y razón de bienhechor. Y por esto se debe al padre triple honor: el honor de la reverencia, el honor de la obediencia y el honor de la beneficencia.

5. Y se debe, en primer lugar, al padre, en cuanto tiene razón de origen, el honor de la reverencia, como se lee en el Eclesiástico: *Quien teme al Señor honra a los padres, y sirve, como a sus señores, a los que le dieron el ser.* — En segundo lugar, se debe al padre el honor de la obediencia por razón de gobierno, según dice el Apóstol a los Efesios: *Hijos, vosotros obedeced a vuestros padres en el Señor, porque es ésta una cosa justa. Honra a tu padre y a tu*

mandatum primum in promissione, ut bene sit tibi, et sis longaevus super terram. — Tertio debetur patri honor beneficentiae, quia tenet rationem benefactoris; unde in Ecclesiastico[5]: *Fili, suscipe senectam patris tui, et non contristes eum in vita illius.* — Praecipitur igitur, quod triplex honor impendatur parentibus, scilicet honor reverentiae, obedientiae et beneficentiae. Et hoc est primum mandatum, quod debes custodire propter promissionem, scilicet *ut bene sit tibi, et sis longaevus super terram.*

6. Sed numquid verum est semper, quod diutius vivant? Videmus enim, hoc falli quandoque: ergo Deus fallax est in promisso suo. — Dico, quod longaevitas attenditur non solum secundum longitudinem dierum currentium, sed secundum valorem. Et secundum quod est triplex honor, qui exhibetur parentibus; sic respondet huic triplici honori triplex praemium: quia honoranti patrem honore reverentiae debetur vita gloriosa sive honorifica; honoranti patrem honore obedientiae debetur vita iucunda; honoranti patrem honore beneficentiae debetur vita opulenta.

7. Primo, dico, honoranti patrem honore reverentiae conceditur vita gloriosa sive honorifica; unde in Ecclesiastico[6]: *Gloria hominis ex honore patris sui;* item ibidem: *Ne glorieris in contumelia patris tui, non enim est tibi gloria eius confusio.* Naturale enim est, quod filius vehementissime diligat patrem, et quod indignetur, quando aliquis iniuriatur patri.

8. Secundo, honoranti patrem honore obedientiae conceditur vita iucunda; unde in Ecclesiastico[7]: *Qui honorat patrem suum iucundabitur in filiis et in diebus orationis suae exaudietur. Qui honorat patrem suum vita vivet longiore; et qui obedit patri suo refrigerabit matrem suam.* Summa iucunditas est, quod homo non sit rebellis superiori suo; quia qui rebellis est superiori inveniet rebellem inferiorem, et contemptor superiorum potestatum contemnetur ab inferioribus; sicut Adam, quando fuit inobediens superiori suo, omnia inferiora, quae sibi fuerant subiecta, invenit sibi contraria[8].

9. Tertio, honoranti patrem honore beneficentiae conceditur vita opulenta; unde in Ecclesiastico[9]: *Honora patrem tuum et matrem tuam, et superveniet tibi benedictio, et benedictio tua in novissimo manebit.* Benedictio ista ap-

---

[5] Cap. 3, 14.
[6] Cap. 3, 13; ibid. v. 12 est seq. locus.
[7] Cap. 3, 6 et 7.
[8] Cf. Gen. 3, 10 ss.
[9] Cap. 3, 9 et 10: *In opere et sermone et omni patientia honora patrem tuum, ut superveniat tibi benedictio ab eo, et benedictio illius in novissimo maneat.*

madre, que es el primer mandamiento, que va acompañado con recompensa: para que te vaya bien y tengas larga vida sobre la tierra. — En tercer lugar, se debe al padre el honor de la beneficencia, porque lleva en sí razón de bienhechor; por donde advierte el Eclesiástico: *Hijo, alivia la vejez de tu padre y no le des pesadumbre en su vida.* — Se prescribe, pues, que se dé a los padres triple honor, a saber, el honor de la reverencia, de la obediencia y de la beneficencia. Y éste es el primer mandamiento que debes guardar, teniendo en cuenta la promesa que lo acompaña, es decir, *para que te vaya bien y tengas larga vida sobre la tierra.*

6. Pero ¿es acaso siempre así, que los tales viven larga vida? Vemos de hecho que no sucede así algunas veces; luego engaña Dios con sus promesas. — Respondo que la longevidad no se toma aquí tanto por la duración de días que pasan, sino por el valor. Y así al triple honor que se da a los padres responde triple recompensa; pues a quien honra al padre con el honor de la reverencia, le corresponde vida gloriosa o llena de consideración; a quien honra al padre con el honor de la obediencia, corresponde vida feliz; a quien honra al padre con el honor de la beneficencia, corresponde vida opulenta.

7. Primeramente, pues, a quien honra al padre con el honor de la reverencia, se da vida gloriosa o llena de consideración; así dice el Eclesiástico: *De la buena reputación del padre resulta gloria al hombre;* y asimismo: *No te alabes de aquello que es la afrenta de tu padre, porque no es gloria tuya su ignominia.* Pues es natural que el hijo ame al padre muy entrañablemente y que se llene de indignación si alguien injuria al padre.

8. Concédese, en segundo lugar, vida feliz a quien honra al padre con el honor de la obediencia, como se lee en el Eclesiástico: *Quien honra a su padre tendrá consuelo con sus hijos y al tiempo de su oración será oído. El que honra a su padre, vivirá larga vida; y da consuelo a la madre quien al padre obedece.* La mayor felicidad consiste en no ser rebelde al superior; pues el que es rebelde al superior hallará al inferior rebelde, y el que desprecia a las autoridades superiores será despreciado por los inferiores; como sucedió a Adán, quien, al ser desobediente a su superior, todas las criaturas inferiores, que le habían estado sometidas, las halló que se habían rebelado contra él.

9. En tercer lugar, se da vida opulenta a quien honra al padre con el honor de la beneficencia, según se lee en el Eclesiástico: *Honra a tu padre y a tu madre, para que venga sobre ti su bendición, la cual te acompaña hasta el*

pellatur multiplicatio bonorum. — Ecce praeceptum et ecce promissio.

10. Obligamur ad obediendum parentibus, quamdiu utimur ipsorum bonis; et debemus eis obtemperare in exercitatione actuum virtuosorum sive salubrium, in dispensatione temporalium et in subministratione obsequiorum; quia debemus vivere secundum consilium ipsorum et expendere secundum ipsorum imperium et, quando exigunt, subministrare obsequium. Si tamen parentes aliquid velint, dicant, vel imperent, quod sit contra profectum nostrae salutis, non est ipsis in talibus pietas exhibenda. Et hoc est quod dicit Dominus in Evangelio[10]: *Qui non odit patrem suum et matrem et uxorem et filios et fratres, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus.* Vult Dominus, quod ex affectu paterno non dimittat homo facere quod pertinet ad salutem suam. Et hoc est quod dicit Dominus: *Dimitte mortuos sepelire mortuos suos; tu autem vade et annuntia regnum Dei.* Et Hieronymus[11] dicit: "Si pater in limine iaceat, si mater ubera, quibus te lactavit, ostendat; per calcatum perge patrem, per calcatam perge matrem et ad vexillum crucis evola. Solum enim pietatis genus est in hoc esse crudelem". — Ecce, intellectus verborum secundum sensum litteralem; videte modo latiorem intellectum.

11. Praecipitur beneficentia ad omne genus hominum. Pater nominat personam, in qua est praecipua ratio auctoritatis, antiquitatis et amicabilitatis. In esse naturae filius non est coaequus patri. — Primo dico, in patre est auctoritas; et in isto mandato datur praeceptum, quod obediatur patri, quia habet auctoritatem. Auctoritatem autem habet omnis, qui praeest rei publicae, vel rei politicae, vel rei monasticae. — Primo dico, quod ille qui praeest rei publicae, dicitur pater ratione auctoritatis, ut princeps, baro, comes et huiusmodi, et dicitur pater tutela vel defensione; et debemus ipsum honorare tanquam patrem. Unde beatus Petrus[12], *Deum timete, regem honorificate.*

12. Secundo dicitur pater ratione auctoritatis qui praeest rei politicae sive ecclesiasticae. Et ipsum debemus honorare, secundum quod exigit dispositio ecclesiastica, et debet ei obedire vulgus; unde Apostolus ad Hebraeos[13]: *Obe-*

---

[10] Luc. 14, 26: *Si quis venit ad me et non odit* etc.—Seq. locus est Luc. 9, 60: *Sine, ut mortui sepeliant mortuos suos* etc. Cf. Matth. 8, 22: *Dimitte mortuos sepelire mortuos suos*

[11] *Epist. 14* (alias 1), n. 2: «Licet sparso crine et scissis vestibus, ubera, quibus te nutrierat, mater ostendat, licet in limine pater iaceat; per calcatum perge patrem, siccis oculis ad vexillum crucis evola. Solum pietatis genus» etc.

[12] Epist. I, 2, 17.

[13] Cap. 13, 17.

fin. Esa bendición es la abundancia de los bienes. — He aquí el mandamiento y he aquí la recompensa prometida.

10. Estamos obligados a obedecer a nuestros padres, mientras gozamos de sus bienes; y hemos de acatar su voluntad en la práctica de actos de virtud o conducentes a la salvación, en la administración de las cosas temporales y en la prestación de servicios, ya que debemos vivir conforme a su consejo, y expender conforme a su voluntad, y, llegado el caso, prestar servicios. Si, con todo, ocurre que los padres quieren, dicen o mandan algo contra el provecho de nuestra salvación, no hay que obedecerles en ello. Así dice el Señor en el Evangelio: *El que no aborrece a su padre y a su madre, y a la mujer y a los hijos, y a los hermanos y hermanas, y aun a su vida misma, no puede ser mi discípulo.* Quiere el Señor que por el amor al padre no deje el hombre de hacer lo que atañe a su salvación. Y esto enseña también el Señor: *Deja tú a los muertos el cuidado de sepultar a sus muertos; pero tú ve y anuncia el reino de Dios.* Y San Jerónimo dice: "Aunque el padre se te eche a tierra en la puerta, aunque la madre te muestre los pechos que te amamantaron, avanza pisando al padre, avanza pisando a la madre y vuela a cobijarte bajo la bandera de la cruz. Sólo mostrándose cruel se es aquí piadoso". — Tal es la significación de las palabras en el sentido literal; ved ahora otra acepción más amplia.

11. La beneficencia es obligatoria para toda clase de hombres. El padre representa la persona en la cual hay razón principal de autoridad, de antigüedad y de amistad. En cuanto al ser de naturaleza, el hijo no es igual al padre. — Primero, pues, en el padre hay autoridad; y en el mencionado mandamiento se ordena obedecer al padre porque tiene autoridad. Y tiene autoridad todo aquel que está al frente de la república, o de la sociedad política, o de la monástica. — Digo, pues, en primer lugar, que quien está al frente de la república se llama padre por razón de la autoridad, como es el príncipe, el barón, el conde y otros por el estilo, y se llama padre por la tutela o defensa; y hemos de honrarle como a padre. Por lo cual dice el bienaventurado Pedro: *Temed a Dios, respetad al rey.*

12. En segundo lugar, se dice padre, por razón de la autoridad, el que está al frente de la sociedad política o eclesiástica. Y debemos honrarle, como manda la ley de la Iglesia, y debe obedecerle el pueblo, según dice el Apóstol a los Hebreos: *Obedeced a vuestros prelados y estadles su-*

dite praepositis vestris et subiacete eis; ipsi enim pervigilant quasi rationem pro animabus vestris reddituri.

13. Tertio dicitur pater ratione auctoritatis qui praeest rei monasticae. Et ipsum debemus honorare et ei obedire, secundum quod regula et promissio facta est. Unde Hieronymus [14]: "Praepositum monasterii diligite ut patrem, timete ut dominum, audite ut magistrum, credite salubre quidquid vobis dixerit". — Patet igitur, quod istis debemus obedire, secundum quod exigit auctoritas.

14. Secundo in patre intelligitur antiquitas et debilitas; senes enim debilitantur. Et qui patrem honorat ratione antiquitatis et debilitatis honorat omnem hominem, qui indiget adiutorio, vel qui caret sensu, vel fortitudine, vel qui infestatur ab alio. Et propter hoc debemus alium iuvare per documenta, vel per sustentamenta, vel per patrocinia. Et ad hoc specialiter sunt praelati: si homo caret sensu, debent ipsum iuvare per documenta; si caret fortitudine, debent ipsum iuvare per sustentamenta; si infestatur ab alio, debent ipsum iuvare per patrocinia.

15. Tertio in patre intelligitur ratio amicabilitatis; et in hoc intelligimus, quod ratione originis amabilis et amandus est omnis homo, et tenetur quilibet homo alium honorare. Unde Apostolus [15]: *Honore invicem praevenientes;* et iterum: *Reddite omnibus debita, cui honorem, honorem. Nemini quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis.* Debet enim homo alium diligere, bene volendo cuilibet quantum ad affectum, quantum ad effectum et quantum ad signum [16].

16. Habet autem ista dilectio ordinem, quia debemus diligere secundum rationem proximitatis, secundum rationem similitudinis et secundum rationem obligationis. — Primo, dico, debemus diligere secundum rationem proximitatis; et secundum hoc debemus maiorem amorem domesticis quam extraneis, et amicis plus servire quam inimicis.

17. Secundo habet dilectio ista ordinem secundum rationem similitudinis, quia aliquibus debemus ratione similitudinis maiorem dilectionem quam aliis: sic ratione similitudinis in forma specifica tenemur diligere hominem; tamen secundum similitudinem ratione convenientiae in fide debemus plus diligere christianum quam saracenum; item ratione professionis in collegio plus tenetur diligere religiosus fratrem ordinis sui, et unus canonicus alium canonicum.

---

[14] *Epist.* 125 (alias 4), n. 15: «Praepositum monasterii timeas ut dominum, diligas ut parentem; credas tibi salutare quidquid ille praeceperit».

[15] Rom. 12, 10. Ibid. 13, 7 et 8 est seq. locus. Post *debita* Vulgata plura interserit.

[16] De hac propositione et de seqq. cf. III *Sent.*, d. 29 per totam.

misos, ya que ellos velan, como que han de dar cuenta de vuestras almas.

13. Llámase, en tercer lugar, padre, por razón de la autoridad, el que está al frente de la sociedad monástica. Y debemos honrarle y obedecerle, como prescribe la regla y se hizo promesa. Así dice San Jerónimo: "Al prelado del monasterio amadlo como a padre, temedlo como a señor, escuchadlo como a maestro, creed conducente a la salvación cuanto os dijere". — Está, pues, claro que debemos obedecerles por exigirlo así la autoridad.

14. En segundo lugar, hay que mirar en el padre su antigüedad y debilidad; porque los ancianos se debilitan. Y quien honra al padre por su antigüedad y debilidad, honra a todo hombre que tiene necesidad de ayuda, o que carece de conocimiento o de fuerza, o es perjudicado de alguien. Y por eso hemos de ayudar a los demás por medio de enseñanzas, o de alimentos, o de socorros. Y para esto son en particular los prelados: si a alguno falta el conocimiento, deben ayudarle por medio de enseñanzas; si le faltan fuerzas, deben ayudarle por medio de alimentos; si es perjudicado por los demás, deben ayudarle por medio de socorros.

15. En tercer lugar, se supone en el padre la razón de amistad; y por aquí llegamos a ver que todo hombre por su origen es digno de ser amado, y de hecho ha de ser amado, y que cada uno debe respetar a los demás. Por esto dice el Apóstol: *Procurando anticiparos unos a otros en las señales de honor y de deferencia;* y asimismo: *Pagad a todos lo que se les debe: al que honra, honra. No tengáis otra deuda con nadie que la del amor que os debéis unos a otros.* Y ha de amar cada uno a los demás, queriéndoles bien en cuanto al afecto, en cuanto al efecto y en cuanto a las demostraciones.

16. Con todo, en este amor hay un orden que guardar, pues hemos de amar según es la proximidad, según es la semejanza y según es la obligación. — Primeramente, digo, hemos de amar habida cuenta de la proximidad; y según esto, debemos mayor amor a los familiares que a los extraños, y servir a los amigos más que a los enemigos.

17. En segundo lugar, se ordena ese amor habida cuenta de la semejanza, ya que por la semejanza debemos a algunos más amor que a otros: así, por la semejanza en la forma específica, estamos obligados a amar más al hombre; mas, por la semejanza en la identidad de la fe, hemos de amar más al cristiano que al sarraceno; asimismo, por la profesión de comunidad, el religioso está obligado a amar más a su hermano, y un canónigo a otro canónigo.

18. Tertio debemus diligere ratione obligationis; et sic aliquibus plus tenemur quam aliis. Teneor enim diligere alium et eum honorare ratione praecepti; teneor tamen plus ratione praecepti et beneficii, si accepi beneficium; teneor maxime diligere alium et eum honorare plus ratione praecepti et ratione beneficii et ratione promissi, id est illum, de quo est mihi praeceptum, et recepi beneficium, et feci promissum, talem debeo plus diligere et honorare.

19. Patet ergo, quomodo in verbis istis: *Honora* etc., tangitur praeceptum, et quomodo subditur promissum, ibi: *Ut sis longaevus super terram.* Et etiam dictum est, quomodo intelliguntur secundum intelligentiam litteralem, et quomodo secundum spiritualem. — Ut autem melius teneatis in mente, dicam vobis duo exempla: unum bonum de illo qui matrem honoravit, et aliud malum et crudele de illo qui patrem non honoravit. Dicam primo de bono.

20. Fuit quidam magister magnus et famosus Parisius et multis notus et dilectus. Hoc audiens mater sua, quae fuit paupercula, cogitavit ire ad filium suum; accepit baculum et in tunicella de burello venit Parisius et quaesivit a quibusdam dominabus de tali magistro. Dixerunt illae matronae: Quid vultis ab eo? Respondit: Ego sum mater sua. Tunc illae matronae duxerunt eam in domum suam et refocillaverunt eam. Postea cogitaverunt, quod ille bonus homo verecundaretur, si videret ipsam in tali statu; et induerunt ipsam bene et dederunt ei mantellum et duxerunt ipsam ad magistrum. Tunc dixit illa: Ego sum mater vestra. Respondit magister: Ego non credo, quia mater mea fuit paupercula et non consuevit induere nisi tunicellam de burello. Et cum magister non vellet acquiescere verbis eius, reduxerunt ipsam matronae in domum suam et reddiderunt ei tunicellam et baculum. Tunc illa accessit ad filium suum in congregatione multorum; et ille matrem suam in tali habitu recognovit, et deponens caputium suum, amplexatus est eam dicens: Modo scio bene, quod estis mater mea. Hoc fuit divulgatum per villam et reputatum est ei pro magno bono. Et postea factus est episcopus parisiensis [17].

21. Aliud exemplum malum dicam de illo qui non honoravit patrem suum. Vidi illum qui novit eum, cui hoc accidit. Fuit quidam homo pauper, qui per industriam suam multa bona acquisierat, et habebat unicum filium. Hoc videntes quidam nobiles, fecerunt, quod contraxit filius cum filia cuiusdam nobilis. Et tunc illa, quae fuit iuvenis, pulcra

[17] Similia, sed respectu patris, narrantur de magistro Ioanne de Corbellis, qui tempore Innocentii III Parisiis studuisse dicitur et postea fuit archiepiscopus Senonensis. Quod ex antiquo codice Vaticano publicavimus in *Analectis Francisc.*, I, p. 417. Notum est, idem attribui etiam papae Benedicto XI, saec. XIV.

18. En tercer lugar, debemos amar por razón de la obligación; de manera que más obligados estamos a unos que a otros. Porque estoy obligado a amar a otro y honrarlo por razón de precepto; aún más obligado estoy por razón del precepto y del beneficio; y estaré sobre todo obligado a amar a otro y honrarlo por razón del precepto, del beneficio y de la promesa, es decir, a aquel en orden al cual me alcanza el precepto, de quien recibí beneficio y a quien hice promesa; a ese tal he de amar y honrar más.

19. Está, pues, claro cómo en las palabras: *Honra*, etc., se encierra el mandamiento, y cómo sigue la recompensa prometida, al decir: *Para que vivas largos años sobre la tierra.* También queda dicho cómo se entienden en el sentido literal y cómo en el espiritual. — Con todo, para que se os grabe mejor en la memoria, os diré dos ejemplos: uno bueno, esto es, de cierto hombre que honró a su madre, y otro malo y desapiadado, de cierto hombre que no honró al padre. Y vaya por delante el bueno.

20. Hubo cierto maestro parisiense, grande y famoso y conocido y apreciado de muchos. Oyendo lo cual, su madre, que fué muy pobrecita, pensó en ir a donde su hijo; tomó el bastón y, vestida de jerga, vino a París y preguntó a algunas señoras por dicho maestro. Le dijeron las señoras aquellas: ¿Qué quieres de él? Respondió: Yo soy su madre. Entonces aquellas señoras la llevaron a su casa y le dieron de comer. Pensaron luego que aquel buen señor se avergonzaría de verla en tal facha, y la vistieron elegantemente y le dieron un velo y la llevaron al maestro. Y dijo ella: Yo soy vuestra madre. Respondió el maestro: No lo creo, porque mi madre fué muy pobrecita y no acostumbró vestir sino túnica de jerga. Y como el maestro no quisiese dar asentimiento a las palabras de ella, las señoras aquellas la llevaron de nuevo a su casa y volvieron a darle la túnica y el bastón. Así se presentó ella a su hijo delante de mucha gente, y él reconoció bajo esta vestidura a su madre, y, descubriendo la cabeza, la abrazó diciendo: Ahora ya no me cabe duda de que sois mi madre. Se divulgó este hecho en la ciudad, y redundó en gran bien del maestro. Más tarde fué éste nombrado obispo de París.

21. Contaré también otro ejemplo malo, es decir, de cierto hombre que no honró a su padre. He visto a quien conoció al hombre del cual se cuenta este caso. Erase un hombre pobre que con su habilidad había logrado juntar muchos bienes, y tenía un solo hijo. Como viesen esto algunos nobles, hicieron manera de que ese hijo se casase con la hija de un noble. Y ésta, que era joven, bella y

et nobilis, coepit abominari patrem mariti sui et fecit tantum cum marito suo, quod pater in convivio expelleretur a domo; et non habebat, quid comederet nisi fabas malas. Quadam die fuit famelicus et venit ad domum filii et petiit cibum, et datae sunt ei fabae malae, et expulsus est a domo. Tunc illa dixit marito suo: Modo possumus comedere in pace. Vade ad arcam et accipe caponem coctum. Et cum aperuit arcam, mutatus est capo in bufonem. Qui subito saliens ad faciem eius, ponebat duos pedes ad mentum et duos ad frontem et operuit totam faciem, et non fuit medicus, qui sciret ipsum amovere. Tandem venit quidam faber, qui cum tenellis [18] suis ipsum voluit amovere. Tunc bufo respexit ipsum ita horribili vultu, quod ille cecidit in terram et amplius non audebat aliquid facere; et non fuit aliquis, qui sciret apponere consilium; sed mala morte mortuus est ille [19].

COLLATIO VI

DE QUINTO, SEXTO ET SEPTIMO PRAECEPTO

SUMMARIUM.—*Introductio,* 1.—*Repetitio,* 2.—*De sex aliis praeceptis in genere,* 3.—PARS I: DE QUINTO PRAECEPTO. *Ira triplex, offendens tria proximi bona,* 4.—*Manichaeorum obiectiones,* 5.—*Contra eos fit triplex occisionis distinctio, scilicet occisio fit primo a lege; in ministro legis tria requiruntur,* 6-7. *Secundo, ab homine, et hoc tripliciter: casu, necessitate, voluntate,* 8-10.—*Tertio, interpretative, et hoc tripliciter,* 11.—PARS II: DE SEXTO PRAECEPTO. *Septem modis contra hoc peccatur: triplex castitas; fundamentum ipsarum,* 12-13.—*Confirmatur; exemplum,* 14-15.—*Conclusio et additio,* 16.—PARS III: DE SEPTIMO PRAECEPTO. *Definitio furti,* 17.—*Divisiones furti,* 18. *Ratio, quare usura, et non commodatio, sit peccatum,* 19.—*De simonia,* 20.

1. *Non occides. Non moechaberis. Non furtum facies* [1].—*Tunc non confundar, cum perspexero in omnibus mandatis*

[18] Tenella idem est ac forceps; vide Ducange, *Glossarium* etc.

[19] Teste Sbaralea (*Supplement. Script. Ord. Min.*, p. 250, col. 1) eadem narratio invenitur in Thoma Cantipratensi, II *De apibus*, c. 7, p. 4, et apud Caesarium Heisterbachensem in *Dialogo miraculorum*.

[1] Exod. 20, 13-15.—Seq. locus est Ps. 118, 6; tertius Iac. 2, 10: *Quicumque autem totam legem* etc. (Cf. III *Sent.*, d. 36, q. 4 ad 1 et 2; IV *Sent.*, d. 22, a. 1, q. 2 in corp.) De his tribus praeceptis vide III *Sent.*, d. 37, dub. 4-6. In fine introductionis respicitur Ps. 118, 18: *Revela oculos meos, et considerabo mirabilia de lege tua.*

elegante, empezó a abominar del padre de su marido, y pudo tanto con éste, que consiguió echar de casa al padre durante la comida, de suerte que quedó él sin más alimento que unas mezquinas habas. Cierto día se vió acuciado por el hambre y vino a la casa del hijo y pidió de comer, y, dándole unas mezquinas habas, le despacharon de casa. Entonces dijo ella a su marido: Siquiera ahora podemos comer en paz. Vete al armario y trae el capón que está cocido. Y en cuanto abrió el armario, el capón se transformó en sapo. Y saltando éste de pronto a la cara de aquél, puestas dos patas en la barbilla y las otras dos en la frente, le cubrió toda la cara, de manera que no hubo médico que acertase a separarlo. Vino también un artesano que intentó separarlo con tenazas. Pero el sapo clavó en él los ojos con tan horrible ceño, que el artesano cayó en tierra y no osó hacer nada en adelante; ni hubo quien acertase a proponer solución alguna, sino que murió aquel hombre con muerte desastrada.

COLACION VI

DEL QUINTO, SEXTO Y SÉPTIMO MANDAMIENTO

SUMARIO.—*Introducción,* 1.—*Repetición,* 2. *De los otros seis mandamientos en general,* 3.—PARTE I: DEL QUINTO MANDAMIENTO. *Tres clases de ira que dañan tres bienes del prójimo,* 4.—*Objeciones de los maniqueos,* 5.—*Contra ellos se hace triple distinción de muertes, a saber: en primer lugar, por la ley; tres requisitos necesarios en el ministro de la ley,* 6-7.—*En segundo lugar, por el hombre, y esto de tres maneras: por casualidad, por necesidad, por voluntad,* 8-10.—*En tercer lugar, de manera interpretativa, y esto en tres casos,* 11.—PARTE II: DEL SEXTO MANDAMIENTO. *Se peca contra él de siete maneras; tres clases de castidad; fundamento de las mismas,* 12-13.—*Se confirma; ejemplo,* 14-15.—*Conclusión y adición,* 16.—PARTE III: DEL SÉPTIMO MANDAMIENTO. *Definición del hurto,* 17.—*Divisiones del hurto,* 18.—*Razón por la cual la usura es pecado y no el comodato,* 19.—*De la simonía,* 20.

1. *No matarás. No fornicarás. No hurtarás.* — *Entonces no seré confundido cuando tuviese fijos mis ojos en to-*

tuis. Beatus Iacobus dicit: *Qui totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus;* non quod pro una transgressione tantum puniatur poena sensus, quantum pro transgressione omnium; sed punietur tantum poena damni, non tamen ita acriter pro uno, sicut pro omnibus. Ideo, si quis vult pertingere ad veram vitam, oportet, quod perspiciat in omnibus mandatis Dei corde, ore et opere. Et ideo dicit: *Cum perspexero,* id est, perfecte spexero et consideravero et iuxta hoc egero, non timebo confundi. Non est magnum confundi in praesenti, sed confundi aeternaliter. Talis confusio valde est abhorrenda. Sed non possumus evadere istam confusionem, nisi perspiciamus in omnibus mandatis Dei. Ideo in principio rogemus Deum, ut revelet oculos nostros ad consideranda mandata.

2. *Non occides* etc. Dicebam [2] vobis, quod mandata Dei distinguebantur in duas tabulas. In prima continentur mandata secundum legem iustitiae ordinantia nos ad Trinitatem, qua continentur tria mandata secundum tria appropriata tribus personis. In secunda tabula continentur mandata ordinantia nos ad proximum, et hoc secundum duplicem partem iustitiae, scilicet beneficentiae et innocentiae. Reducitur autem tota iustitia ad tria: quia Deo debemus exhibere debitam reverentiam per orationem, per confessionem et per satisfactionem; patri debemus exhibere beneficentiam, et omnibus aliis innocentiam. — Dictum est de tribus mandatis, quae nos ordinant ad Deum; dictum est etiam de quarto mandato, quod accipitur penes partem iustitiae, quae est beneficentia; in quo praecipitur, quod debemus exhibere honorem patri et matri.

3. Sequitur de sex aliis mandatis, quae pertinent ad innocentiam, in quibus praecipitur, ne quis noceat proximo suo. Nocet autem quis proximo suo tripliciter: perversitate operis, falsitate sermonis et improbitate voluntatis; et secundum hoc Legislator primo prohibet nocumentum, quod provenit ex perversitate operis. Perversitas autem operis, qua quis alii iniuriatur, est triplex: aut enim iniuriatur quis alii in persona propria, aut in persona coniuncta, aut in temporali substantia; et secundum hoc sunt tria mandata, quae pertinent ad innocentiam. In primo prohibetur nocu-

[2] Coll. 1, n. 21. 22, et coll. 2, n. 3. 4.

dos sus preceptos. Y el bienaventurado Santiago dice: *Aunque uno guarde toda la ley, si quebranta un mandamiento, viene a ser reo de todos los demás;* no, ciertamente, que por una sola transgresión sea castigado con pena de sentido de la misma manera que por la transgresión de todos los mandamientos; pero sí con pena de daño, aunque no tan duramente por un solo mandamiento como por todos. Por esto, si alguien quiere llegar a la vida verdadera, es necesario que repare bien en todos los mandamientos de Dios de corazón, de palabra y de obra; y así dice: *Cuando tuviese fijos mis ojos,* es decir, mirase con esmero y considerase y obrase conforme a ello, no temeré ser confundido. Y no es tan grande mal ser confundido en el tiempo como ser confundido eternamente. Esta confusión se ha de huir con sumo horror. Mas no nos será dado evitar esta confusión si no tenemos fijos los ojos en todos los mandamientos de Dios. Por eso desde el principio pidamos a Dios que quite el velo de nuestros ojos, para contemplar los mandamientos.

2. *No matarás,* etc. Os decía que los mandamientos de Dios están repartidos en dos tablas. En la primera se contienen los mandamientos que, conforme a la ley de justicia, nos ordenan respecto a la Trinidad, en la cual tabla constan tres mandamientos, como son tres las apropiaciones de las personas divinas. En la segunda tabla se contienen los mandamientos que nos ordenan respecto al prójimo, y esto conforme a los dos aspectos de la justicia, es decir, la beneficencia y la inocencia. Mas toda justicia se resume en tres puntos, pues hemos de tributar a Dios la debida reverencia por la oración, por la confesión y por la satisfacción; hemos de prestar al padre la beneficencia, y a todos los demás la inocencia. — Se ha hablado ya de los tres mandamientos que nos ordenan respecto a Dios; se ha hablado también del cuarto mandamiento en relación con el aspecto de la justicia denominado beneficencia, donde se nos manda honrar al padre y a la madre.

3. Síguense los seis mandamientos que se refieren a la inocencia, en los cuales se prescribe no hacer daño al prójimo. Y puede uno perjudicar a su prójimo de tres maneras: por maldad de obra, por falsedad de palabra y por perversidad de corazón; y, conforme a esto, prohibe el Legislador, en primer lugar, el daño que se origina de la maldad de la obra. Mas la maldad de obra, con la cual se ocasiona injuria, es de tres clases: ya injuria uno a otro en su propia persona, ya en una persona allegada, ya en los bienes temporales; y, según esto, hay tres mandamientos que se refieren a la inocencia. En el primero se prohibe el daño

mentum in propria persona, ibi: *Non occides*. In secundo prohibetur nocumentum in persona coniuncta, ibi: *Non moechaberis*. In tertio prohibetur nocumentum in substantia temporali, ibi: *Non furtum facies*.

4. Primo, dico, in isto mandato: *Non occides*, prohibetur ira prorumpens in iniurias peremptivas vitae naturalis sive substantialis et vitae incolumis et vitae honorabilis. "Natura enim appetit quod melius est" [3], et ideo non sufficit sibi, quod habeat vitam stantem, immo cum hoc vult vitam salubrem et incolumem et honorabilem; et secundum hoc Legislator in isto mandato: *Non occides*, prohibet primo iras prorumpentes in iniurias peremptivas vitae naturalis; secundo, vitae incolumis, scilicet, quando fit iniuria per verbera, vel vulnera; tertio, vitae honorabilis, sicut est iniuria, quae fit per contumeliam apertam vel occultam, sicut illa quae fit per signum. — Unde in Evangelio [4]: *Audistis, quia dictum est antiquis: Non occides; qui autem occidet reus erit iudicio. Ego autem dico vobis, quia omnis, qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio. Qui autem dixerit fratri suo raca, reus erit concilio. Qui autem dixerit fatue, reus erit gehennae ignis*. Ergo planum, est quod tribus modis facit homo contra illud mandatum: *Non occides*, scilicet quando quis irascitur fratri suo, vel quando dicit: raca, vel quando dicit: fatue. Et quando hoc facit ex deliberatione animi, tunc dicit, quod reus est gehennae ignis. Et quia vita naturalis est fundamentum aliarum, ideo sub isto modo: *Non occides*, Legislator expressit mandatum.

5. Manichaei autem obiiciunt nobis et dicunt, quod sibi contradicit Legislator. Dicit enim: *Non occides*, et alibi [5] dicit: *Maleficos non patieris vivere*. Et hoc est contra principes in christiana lege, qui per sententiam iudiciariam alios occidunt. — Item obiiciunt, quod Dominus dicit: *Omnes, qui acceperint gladium, gladio peribunt*: ergo non licet gladium accipere. — Et similiter dicunt, quod non licet, sacerdotem esse occisorem. Et hoc est contra Ecclesiam et ecclesiasticas personas, quae exsequendo iudicium et imperando accipiunt gladium. — Item obiiciunt, quod dicitur [6]: *Ego autem dico vobis, non resistere malo*, et hoc est contra Legislatorem.

6. Intelligere debemus, quod prohibetur hic occisio hominis, non bestiarum vel virgultorum, sicut dicebant antiqui manichaei, qui nolebant comedere de fructibus arborum [7]. —

[3] Secundum Arist., II *De generat. et corrupt.*. text. 59 (c. 10).
[4] Matth. 5, 21 et 22.
[5] Exod. 22, 18.—Seq. locus est Matth. 26, 52.
[6] Matth. 5, 39.
[7] August., *De haeresib.*, n. 46, refert, quod manichaei «animas auditorum suorum in electos revolvi arbitrantur, aut feliciore compen-

en la propia persona, al decir: *No matarás*. En el segundo se prohibe el daño en la persona allegada, por las palabras: *No fornicarás*. En el tercero se prohibe el daño en los bienes temporales, diciendo: *No hurtarás*.

4. Primeramente, digo, en el mandamiento: *No matarás*, se prohibe la ira, que prorrumpe en injurias, que destruyen la vida natural o substancial, y la vida incólume, y la vida honrada. "Y porque la naturaleza apetece lo mejor", no le basta con tener vida continuada, sino que quiere, además, vida sana y salva y honrada; y de conformidad con esto, en el mandamiento: *No matarás*, prohibe en primer lugar el Legislador las manifestaciones de la ira, que destruyen la vida natural; en segundo lugar, la vida incólume, es decir, cuando se injuria con azotes o heridas; en tercer lugar, de la vida honrada, como sucede por la injuria que se hace con afrenta manifiesta u oculta, cual se hace por señas. — Por donde se dice en el Evangelio: *Habéis oído que se dijo a vuestros mayores: No matarás; y que quien matare será condenado en el juicio. Yo os digo más: Quienquiera que tome ojeriza con su hermano, merecerá que el juez le condene. Y el que le llamare raça, merecerá que le condene el concilio. Mas quien le llamare fatuo, será reo del fuego del infierno*. Es, pues, claro que de tres maneras peca uno contra este mandamiento: *No matarás*, a saber, cuando se aíra contra su hermano, o cuando lo llama raca, o cuando fatuo. Y asegura que siempre que hace esto con ánimo deliberado, es reo del fuego del infierno. Y por ser la vida natural el fundamento de las otras, expresó el Legislador el mandamiento en esta forma: *No matarás*.

5. Mas los maniqueos nos objetan y echan en cara que el Legislador se contradice. Pues manda aquí: *No matarás*, y en otro lugar dice: *No sufrirás que los hechiceros queden con vida*. Y esto va contra los gobernantes cristianos que por sentencia judicial dan muerte. — Objetan asimismo que el Señor asegura: *Todos los que se sirvieren de la espada, a espada morirán;* luego no es lícito echar mano de la espada. — Y dicen también que no es lícito al sacerdote dar muerte. Y esto va contra lo que hacen la Iglesia y las personas eclesiásticas, las cuales, para ejecutar el juicio y gobernar, echan mano de la espada. — Aun objetan que está dicho: *Yo os digo que no hagáis resistencia al agravio;* y esto va contra el Legislador.

6. Se ha de saber que aquí se prohibe la muerte del hombre, no de las bestias ni de las plantas, según querían los maniqueos de otro tiempo, quienes se resistían a comer

Occisio autem hominis potest esse a lege, aut ab homine in veritate, aut interpretative. Occisio autem hominis ab homine ut ab homine, non ut a lege, prohibetur; sed Deus, qui conditor est naturae et conservator naturae et legis, potest hominem privare vita, quando vult. — Lex autem occidit hominem, quando minister legis occidit, et hoc servato iusto ordine, iusta causa et iusto animo.

7. Oportet, quod adsit iustus ordo et iusta causa, id est, quod ex iusta causa occidatur, quia lex dicit [8]: *Iuste quod iustum est exsequeris.* — Item, oportet habere animum iustum, ut homo, qui est minister legis, ex lege hominem occidat, non libidine vindictae, sed amore iustitiae. Unde Apostolus ad Romanos [9], loquens ad principes, dicit, quod *princeps non sine causa gladium portat. Dei enim minister est, vindex in iram ei qui male agit.* — Quod igitur Dominus dicit Petro: *Omnes, qui acceperint gladium, gladio peribunt;* non refertur nisi ad hoc, quod ille qui non est minister legis, non debet occidere. — Et quod dicitur: non licet, sacerdotem esse occisorem, hoc non refertur ad principes. — Primum ergo, quod dicit Dominus: *Non occides,* verum est, ut homo, sed ut minister legis. Secundum, quod dicit Dominus: *Omnes, qui accipiunt gladium, gladio peribunt,* verum est, si non praeest reipublicae. — Tertio, quod dicit Dominus: *Ego autem dico vobis, non resistere malo,* verum est, ultionis libidine; sed amore iustitiae bene licet resistere malo. — Patet modo, quomodo lex occidit hominem.

8. Item, occiditur homo ab homine ut ab homine, et hoc contingit tribus modis: aut casu, aut necessitate, aut voluntate. — Si homo occidit hominem casu, aut adhibet operam rei licitae et adhibet debitam diligentiam, et tunc excusatur a tanto et a toto. Si vero sit homicidium casuale, et homo adhibet operam rei illicitae nec adhibet debitam diligentiam, tunc excusatur a tanto, non a toto.

9. Si autem fuerit homicidium ex necessitate, hoc est dupliciter: aut ex necessitate evitabili, aut inevitabili. Necessitas evitabilis est, si possum effugere, sed dimitto propter verecundiam, vel aliam causam; et in isto casu excusatur homo a tanto, non ex toto, quia melius esset, quod fugeret. Si autem sit necessitas inevitabilis, scilicet ut homo alium

dio in escas electorum suorum, ut iam inde purgatae in nulla corpora revertantur. Ceteras autem animas et in pecora redire putant et in omnia, quae radicibus fixa sunt atque aluntur in terra. Herbas enim atque arbores sic putant vivere, ut vitam, quae illis inest, et sentire credant et dolere, cum laeduntur; nec aliquid inde sine cruciatu eorum quemquam posse vellere aut carpere. Propter quod agrum etiam spinis purgare nefas habent» etc. Cf. III *Sent.*, d. 37, dub. 6 in fine.

[8] Deut. 16, 20. Pro *exsequeris* Vulgata *persequeris*.

[9] Cap. 13, 4.—Seq. locus est Matth. 26, 52; tertius Matth. 5, 39.

de las frutas de los árboles. — Mas la muerte del hombre puede proceder de la ley, o del hombre en hecho de verdad, o de manera interpretativa. Y está prohibida la muerte del hombre por el hombre, como procedente del hombre, no como de la ley; pero Dios, que es autor de la naturaleza y conservador de la naturaleza y de la ley, puede, cuando quiere, quitar la vida al hombre. — Y se dice que la ley da muerte al hombre siempre que da muerte el ejecutor de la ley, guardando, empero, justo orden, justa causa y justa intención.

7. Es preciso que haya justo orden y justa causa, es decir, que se dé muerte por justa causa, pues prescribe la ley: *Administrarás la justicia con rectitud.* — Asimismo se necesita tener justa intención, para que el hombre ministro de la ley, por la ley dé muerte al hombre, no por deseo de venganza, sino por amor de la justicia. Así que el Apóstol a los Romanos, hablando de los gobernantes, asegura que *no en vano se ciñe la espada el príncipe: siendo como es ministro de Dios, para ejercer su justicia al que obra mal.* — Y lo que dice el Señor a Pedro: *Todos los que se sirvieren de la espada, a espada morirán,* no quiere decir otra cosa sino que quien no es ministro de la ley no debe dar muerte. — Y el decir: No es lícito que el sacerdote dé muerte, no tiene que ver con los gobernantes. — Lo primero, pues, que dice el Señor: *No matarás,* es así como hombre, no como ministro de la ley. Lo segundo que dice el Señor: *Todos los que se sirvieren de la espada a espada morirán,* es verdad si no se está al frente de la república. — Lo tercero que dice el Señor: *Mas yo os digo que no hagáis resistencia al agravio,* es verdad del deseo de venganza; pero, por amor de la justicia, bien puede hacerse resistencia al agravio. — Queda ya declarado cómo la ley da muerte al hombre.

8. Asimismo, se da muerte al hombre por el hombre, como por el hombre, y ocurre esto de tres maneras: o por casualidad, o por necesidad, o por voluntad. — Si alguien da muerte al hombre por casualidad, o está haciendo algo lícito y pone la debida diligencia, y entonces tiene excusa en proporción y de todo. Mas si el homicidio es casual, y está uno en algo ilícito ni pone la debida diligencia, tiene entonces excusa en proporción, pero no de todo.

9. Mas si el homicidio fuese de necesidad, puede suceder de dos maneras: o de necesidad evitable o inevitable. Hay necesidad evitable, como cuando puedo huir, pero dejo de hacerlo por vergüenza o por otra causa; y en este caso se excusa uno en proporción, no del todo, ya que hubiese sido mejor el huir. Mas si la necesidad es inevitable,

occidat non libidine vindictae, sed amore conservationis vitae et animae, ut non interficiat ipsum ex crudelitate, sed ut impediat ipsum, ne perdat suam vitam et animam, et si hoc fiat cum moderamine inculpatae tutelae, tunc concessum est personis imperfectis, non perfectis — et hoc dicit Augustinus *De libero arbitrio* [10]—et excusatur hic a toto et a tanto.

10. Tertio modo fit homicidium ab homine voluntate, et hoc dupliciter: aut libidine vindictae, sicut quando aliquis interficit patrem alterius; aut animi crudelitate, sicut latrones vel irati interficiunt alios; et utrumque istorum est prohibitum, et primum est gravius quam secundum.

11. Item fit homicidium interpretative, et hoc fit tripliciter: primo omittendo in facto; unde Ambrosius [11]: "Pasce fame morientem; si non paveris, occidisti". — Secundo modo fit, quando aliquis occidit alium consulendo, vel accusando, vel detrahendo, quando hoc facit ex malignitate animi. — Tertio modo fit homicidium interpretative odiendo in animo; unde in Canonica Ioannis [12]: *Qui odit fratrem suum homicida est.* — Dico igitur, quod secundum principalem intellectum prohibetur hic occisio, non quae a lege est, sed quae ab homine, et illa quae fit voluntate, aut interpretative; et hoc est quod dicit: *Non occides.*

Sextum praeceptum

12. Sequitur: *Non moechaberis.* Hic praecipitur, quod nemo uxorem proximi sui violet. Et dicit beatus Augustinus [13], quod hic prohibetur omnis illicitus usus membrorum generationis, qui fit ad procurationem libidinis cum impugnatione castitatis. Et hoc fit septem modis, scilicet per adulterium, fornicationem, meretricium, stuprum, sacrilegium, incestum et peccatum contra naturam.

13. Notandum, quod est pudicitia coniugalis, communis et privilegiata [14]. Secundum hoc dico, quod aliquis potest esse impugnator pudicitiae coniugalis, et dicitur adulterium; aut est impugnator castitatis communis, et hoc vel fit cum soluta simpliciter et vocatur fornicatio, vel cum so-

[10] Lib. I, c. 4, n. 9 ss.

[11] Gratian., can. (21): *Pasce,* d. 86: «Pasce fame morientem. Quisquis enim pascendo hominem servare poteras, si non pavisti, occidisti». In nota adiecta dicitur: «Caput hoc non est inventum apud B. Ambrosium... et Bartholomaeus Urbinas eremita in *Milleloquio,* quod collegit ex dictis B. Ambrosii, affert hunc locum ex eodem Ambrosio in libro *De alendis pauperibus,* qui liber hactenus desideratur.

[12] Epist. I, 3, 15.

[13] *Quest. in Exod.,* q. 71, n. 4.

[14] Cf. *Quaest. disput. de perfectione evangelica,* q. 3 per totam.

esto es, si uno da muerte a otro no por deseo de venganza, sino por instinto de conservación de la vida y del alma, de suerte que no lo mate por crueldad, sino que le resista con el fin de no perder la propia vida y alma, y esto lo hace con moderada e inculpable defensa, en este caso está permitido a los imperfectos, no a los perfectos—asegúralo así San Agustín en la obra *De libero arbitrio*—, y el tal se excusa de todo y en proporción.

10. De la tercera manera, tiene lugar el homicidio por el hombre por voluntad, y ello de dos clases: o por deseo de venganza, como cuando uno da muerte al padre de otro; o por crueldad de ánimo, como matan los ladrones y los arrebatados de ira; y lo uno y lo otro está prohibido, si bien lo primero es más grave aún que lo segundo.

11. Se comete también el homicidio de manera interpretativa, y esto ocurre en tres casos: primero, por omisión de hecho; así advierte San Ambrosio: "Da de comer al que perece de hambre; si no le das, le matas". — Se comete en el segundo caso cuando uno da muerte aconsejando, o acusando, o desacreditando a otro, siempre que lo hace por maldad de ánimo. — Se comete homicidio en el tercer caso de manera interpretativa, odiando interiormente, según se enseña en la Canónica de San Juan: *Cualquiera que tiene odio a su hermano, es un homicida.* — Digo, pues, que en el sentido más obvio se prohibe aquí la muerte, no la que proviene de la ley, sino del hombre, y la que se da por voluntad o de manera interpretativa; y esto quieren decir las palabras: *No matarás.*

Sexto mandamiento

12. Síguese: *No fornicarás.* Se manda aquí que nadie viole la mujer de su prójimo. Y dice el bienaventurado Agustín que con esto se prohibe todo uso ilícito de los miembros de la generación, que se hace para procurar placer con quebranto de la castidad. Y esto se verifica de siete modos, es decir, por adulterio, fornicación, prostitución, estupro, sacrilegio, incesto y pecado contra la naturaleza.

13. Es de advertir que hay castidad conyugal, común y privilegiada. Conforme a esto, digo que puede uno pecar contra la castidad conyugal, y este pecado se llama adulterio; o faltar a la castidad común, y esto bien con una soltera simplemente, y se llama fornicación, o bien con una

luta vagabunda et prostituta, et dicitur meretricium. Si quis autem sit impugnator pudicitiae privilegiatae, id est virginitatis, hoc est dupliciter: aut fit cum conditione adiuncta, quae est defloratio, et sic vocatur stuprum; aut fit cum domina Deo consecrata, et sic dicitur sacrilegium, scilicet quando aliquis Domino consecratam violat. — Si autem fit contra fundamentum omnium istorum, sic dicitur peccatum contra naturam; et hoc fit dupliciter: aut contra dictamen naturalis rationis, scilicet contra hoc "quod omnia animalia natura docuit" [15], et sic dicitur proprie peccatum contra naturam; aut fit contra instinctum naturae, et hoc modo est incestus, scilicet quando quis peccat cum persona sibi coniuncta. — Peccatum contra naturam scaelestissimum est et super omnia fugiendum. Et de hoc crimine *accusavit Ioseph fratres suos apud patrem suum crimine pessimo* [16].

14. Dicit igitur: *Non moechaberis.* Patet primo, quomodo hic prohibetur omnis moechia cum uxore proximi; et secundum Augustinum [17] prohibetur omnis illicitus usus membrorum generationis, qui fit ad procurationem libidinis cum impugnatione castitatis. Patet etiam, penes quid accipiuntur septem transgressiones huius mandati: *Non moechaberis;* et quod peccatum contra naturam super omnia est fugiendum.

15. Narrat Petrus Damianus [18], quod duo fuerunt simul in deserto, qui asperrimam fecerunt poenitentiam. Unus illorum fuit idiota et, peccatis suis exigentibus, fuit illusus a diabolo, qui dixit ei, quod peccatum pollutionis contra naturam non esset maius peccatum, quam proiicere muccilagines de naso. Et tunc ille pestifer exercuit se in illa impudicitia. In morte diabolus portavit animam suam. Hoc videns alius miratus est, quod homo tantarum vigiliarum et dolorum esset perditus. Et tunc astitit angelus Domini, qui narravit ei, quod totum foedaverat per tale peccatum.

16. Omnis igitur actus, qui est in experientia libidinis, qualicumque modo homo peccatum ipsum excogitet, est prohibitus, nisi fiat in forma matrimonii Ecclesiae. — In somnis patitur homo quandoque pollutiones absque culpa et absque causa. Quidam stultus presbyter confitenti sibi de nocturna pollutione dixit: Non potest denarium dare ad explendam libidinem tuam? — Patet modo, quomodo prohibetur hic omnis illicitus usus corporis et libidinis, procuratus extra formam matrimonii.

[15] Respicitur definitio iuris naturalis: «Ius naturale est quod natura omnia animalia docuit». Cf. II *Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2 ad 3, et IV *Sent.*, d. 33, a. 1, q. 1 in corp. circa finem.

[16] Gen. 37, 2.

[17] Cf. *Quest. in Exod.*, q. 71, n. 4.

[18] *Opuscul.*, VII, c. 21.

soltera vagabunda y ramera, y se llama prostitución. Y si uno falta a la castidad privilegiada, es decir, quebrantando la virginidad, puede suceder esto de dos maneras: o sucede con la circunstancia aneja de la desfloración, y en este caso se llama estupro; o bien sucede con una mujer consagrada a Dios, y en este caso se llama sacrilegio, esto es, si se viola la consagrada al Señor. — Pero si se peca contra el fundamento de todos estos casos, se llama pecado contra la naturaleza, y puede ser de dos maneras: bien contra el dictamen de la razón natural, es decir, contra "lo que la naturaleza enseñó a todos los animales", y en este caso se llama propiamente pecado contra la naturaleza; o bien contra el instinto de la naturaleza, y de esta clase es el incesto; quiere decirse, cuando peca uno con persona familiar. — El pecado contra la naturaleza es el más enorme, y se ha de evitar sobre todos los demás. De este crimen *acusó José a sus hermanos ante el padre, como de un delito enorme.*

14. Y dice: *No fornicarás.* Primeramente está declarado cómo se prohibe aquí toda unión carnal con la mujer del prójimo; y, según San Agustín, se prohibe todo uso ilícito de los miembros de la generación encaminado a procurar placer sensual con quebranto de la castidad. Está declarado también en qué sentido se entienden las siete maneras de quebrantar este mandamiento: *No fornicarás;* y se ha de evitar sobre todo el pecado contra la naturaleza.

15. Cuenta San Pedro Damiano que vivieron dos hombres juntos en el desierto, los cuales se ejercitaron en asperísima penitencia. Uno de ellos era iletrado, y, según sus impulsos pecaminosos, se dejó engañar del diablo, quien le dijo que el pecado de polución contra la naturaleza no era pecado mayor que echár las mucosidades de la nariz. Y entonces el desgraciado hombre se entregó a esta deshonestidad. Al morir, el diablo se llevó su alma. Viendo esto el otro, quedó pasmado de que hombre de tantas vigilias y penitencias se hubiese perdido. Y, apareciéndosele un ángel del Señor, le comunicó que lo había manchado todo por ese pecado.

16. Todo acto, pues, por el que se procura el placer sensual, como quiera que se cometa el pecado, está prohibido, menos a los casados según la Iglesia. — Sucede a veces tenerse poluciones en sueños sin culpa ni causa. Un sacerdote necio dijo en cierta ocasión a quien se le confesó de polución nocturna: ¿No tenías plata para saciar tu sensualidad? — Y con esto queda declarado cómo se prohibe aquí todo uso ilícito del cuerpo y de la sensualidad, procurado fuera del matrimonio.

SEPTIMUM PRAECEPTUM

17. Sequitur: *Non furtum facies.* Furtum est contrectatio rei alienae, invito domino, ex cupiditate. Si fiat non ex cupiditate, sicut filii Israel ex praecepto Domini portaverunt secum de Aegypto vasa argentea et aurea [19], vel cum quis alii aufert gladium, ne faciat malum; tunc non dicitur facere furtum.

18. Furtum autem dividitur in partes, quia furtum est contrectatio alienae rei, invito domino; et hoc fit aut per meram fraudem, aut per violentiam, aut per circumventionem. — Si fiat per meram fraudem et furtive, tunc dicitur furtum. — Si fiat per violentiam, aut illa est aperta, et sic dicitur rapina; aut est occulta, et sic dicitur latrocinium. — Si vero fiat contrectatio rei alienae per circumventionem, hoc potest fieri cum pactione adiuncta, et hoc tripliciter: aut cum pactione fraudulenta, aut iniqua, aut profana. Primo modo contingit in negotiationibus, et hoc fit tripliciter, scilicet aut in pondere, aut in numero, aut in mensura [20]; et de hoc rarissime evadunt mercatores. Si autem fiat cum pactione iniqua, sic est usura, in qua id quod venditur, est commune, scilicet tempus. Si autem fiat cum pactione profana, in qua venditur proprium Dei, sic est simonia.

19. Sed quaeritur: quare, si accommodo tibi vestem vel equum vel domum pro denariis, non est usura, sicut est de pecunia? [21] — Dico, quod in veste vel equo vel domo trahitur usus ex re, non ex pecunia; et ideo non dicitur usura. Quidam credunt, quod usura sit mala, quia prohibita; sed certe est prohibita, quia mala. In mutuo meum fit tuum; et si tu acquiras aliquid per industriam tuam ex illo mutuo, et ego aliquid de illo repeto; vendo tempus, quod est commune, et quod non est licitum vendere. Sed in accommodato non transit res mea in tuam, ut in mutuo pecunia mea fit tua; et non minoratur pecunia nec peioratur, sicut contingit in domo vel veste vel equo, quia oportet pecuniam reddere totam et integram. Et ideo, cum ex usura homo petit aliquid, est ibi perversio ordinis et appropriatio communitatis; et debet quilibet sibi de hoc cavere. Sic igitur, quando fit circumventio cum pactione iniqua, dicitur usura.

---

[19] Exod. 12, 35 et 36. Cf. ibid. 3, 22, et 11, 2.—De definitione furti secundum Iustinianum paulo superius data cf. III *Sent.*, d. 37, dub. 7.
[20] Cf. Lev. 19, 35 et 36; Deut. 25, 13-16; Prov. 11, 1; 20, 10 et 23.
[21] Vide III *Sent.*, d. 37, dub. 7.—*Accommodare* pro *commodare* occurrit etiam apud Gregorium.

SÉPTIMO MANDAMIENTO

17. Síguese: *No hurtarás.* El hurto es echar mano a los bienes ajenos, contra la voluntad del dueño, por codicia. Si no se hace por codicia, como los hijos de Israel, que, mandándoselo el Señor, llevaron consigo de Egipto alhajas de oro y plata, o como cuando quita alguno a otro la espada para que no cause mal, entonces no se dice que hay hurto.

18. Mas el hurto se divide en clases; porque el hurto es echar mano a los bienes ajenos contra la voluntad del dueño, y esto se hace por mero fraude, o bien por violencia, o por engaño premeditado. — Cuando se comete por mero fraude y a ocultas, se llama hurto. — Si por violencia, o es ésta abierta, y en este caso el acto se llama rapiña, o bien oculta, y es llamado latrocinio. — Mas si el echar mano a los bienes ajenos tiene lugar por engaño premeditado, puede ser esto con pacto anejo, y de tres clases, esto es, con pacto engañoso, inicuo y profano. De la primera manera tiene lugar en los negocios, y ello en tres cosas, a saber, en el peso, en el número o en la medida; y muy rara vez se escapan de esto los comerciantes. Y si se procede con pacto inicuo, es usura, por la cual se vende lo que es común, es decir, el tiempo. Y si con pacto profano, por el cual se vende lo que es pertenencia particular de Dios, es simonía.

19. Mas se pregunta: ¿por qué, prestándote yo por dinero un vestido, o un caballo, o una casa, no es usura, como lo es con el dinero? — Respondo que, en el vestido, caballo o casa, se separa el uso de la cosa, no en el dinero; y por lo mismo no se llama usura. Hay quienes creen que la usura es mala porque está prohibida; pero, en verdad, está prohibida por ser mala. En el mutuo se hace tuyo lo que es mío; y si tú logras algo por tu habilidad de este mutuo, y yo te exijo algo de ello, vendo el tiempo, que es común y que no es lícito vender. Pero en el comodato mi cosa no pasa a ser tuya, como pasa a ser tuyo mi dinero en el mutuo; y no mengua ni pierde de condición el dinero, como sucede con la casa, el vestido y el caballo, ya que hay obligación de devolver toda la cantidad entera de dinero. Y por eso, en exigir algo por usura hay perversión del orden y apropiación de lo que es común, y todos deben abstenerse de esto. Así, pues, cuando el engaño se une con un contrato inicuo, se llama usura.

20. Si autem fiat circumventio cum pactione profana, sic dicitur simonia [22], in qua qui emit nihil acquirit, nec ille qui vendit, aliquid habet, sed solum rem alienam contrectant; et hoc fit, cum res spiritualis venditur tanquam res vilis. Contra quos dicit Dominus [23]: *Nolite domum Patris mei facere domum negotiationis.* Sed quidam faciunt eam *speluncam latronum;* unde: *Principes eius in muneribus iudicabant, et sacerdotes eius in mercede docebant, et prophetae eius in pecunia divinabant.* Rogemus ergo Dominum Iesum Christum etc.

COLLATIO VII

De octavo, nono et decimo praecepto

SUMMARIUM.—*Introductio, 1.—Repetitio, 2.*—PARS I : De octavo praecepto. *Triplex mendacium: officiosum, iocosum, perniciosum, 3-4.—Octo genera mendaciorum, 5.*—PARS II : De nono et decimo praecepto. *Prohibetur duplex concupiscentia, scilicet internus actus illicitus concupiscentiae carnis et oculorum, 6.—Repetitio et confirmatio praecedentium collationum, 7-9.*—PARS III : De decem plagis aegyptiorum et decem Christi condescensionibus. *Sapientia discitur per flagella; decem plagae, 10.—Hae respondent transgressionibus decem praeceptorum, 11-14.—Solus Christus ab his liberat per decem condescensiones, 15-17.—Admonitio, ut fiat pascha cum Christo, 18.*

1. *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium. Non concupisces rem proximi tui. Nec desiderabis uxorem eius* [1]. — *Considera, quod proposuerim in conspectu tuo vitam et bonum, et e contrario mortem et malum, ut diligas Dominum Deum tuum et ambules in viis eius et custodias mandata illius.* — In principio rogemus Deum etc.

2. In Deuteronomio loquitur Moyses de decem mandatis, quae Deus aeternus per ipsius os proposuit, ut non despi-

[22] De simonia cf. IV *Sent.*, d. 25, a. 1, q. 3. 4 et dub. 2-6.—Sic locus respondet verbis S. Leonis in *Decreto Gratiani* (c. 1, q. 1, c. 1) : «Simoniaci... gratiam non accipiunt. Si autem non accipiunt, non habent; si autem non habent, nec gratis nec non gratis cuiquam dare possunt» (cf. IV *Sent.*, d. 25, a. 1, q. 3, arg. 4 ad oppos.). Et in cit. q. 3 dicitur de mere spiritualibus rebus : «Impossibile est pretio comparare nec vendere».

[23] Ioan. 2, 16. Cf. Matth. 21, 13, ubi et dicitur : *Vos autem fecistis illam speluncam latronum.*—Seq. locus est Mich. 3, 11.

[1] Exod. 20, 16 et 17. Seq. locus est Deut. 30, 15 et 16.—De his tribus praeceptis cf. III *Sent.*, d. 37, dub. 8; d. 40, dub. 1 et 2.

20. Mas si el engaño se une con pacto profano, recibe el nombre de simonía, por el cual ni adquiere cosa alguna quien compra, ni la tiene quien la vende, sino que sólo echan mano de bienes ajenos; y así sucede cuando se vende como vil una cosa espiritual. Contra éstos dice el Señor: *No queráis hacer de la casa de mi Padre una casa de tráfico.* Mas hay quienes hacen de ella *una cueva de ladrones;* como está escrito: *Sus príncipes se dejan cohechar en los juicios, y sus sacerdotes predican por el interés, y por el dinero adivinan sus profetas.* Pidamos, pues, al Señor Jesucristo, etc.

COLACIÓN VII

Del octavo, nono y décimo mandamientos

SUMARIO.—*Introducción, 1.—Repetición, 2.*—PARTE I : Del octavo mandamiento. *Tres clases de mentira: oficiosa, jocosa, perniciosa, 3-4.—Ocho géneros de mentiras, 5.*—PARTE II : Del nono y décimo mandamientos. *Se prohibe la doble concupiscencia, es decir, el acto interno ilícito de la concupiscencia de la carne y de los ojos, 6.—Repetición y confirmación de las colaciones anteriores, 7-9.*—PARTE III : De las diez plagas de los egipcios y de las diez condescensiones de Cristo. *La sabiduría se aprende por castigos; las diez plagas, 10.—Estas responden a las transgresiones de los diez mandamientos, 11-14.—Sólo Cristo libra de éstas por diez condescensiones, 15-17.—Amonestación para celebrar la pascua con Cristo, 18.*

1. *No levantarás falso testimonio contra tu prójimo. No desearás cosa alguna de tu prójimo. No desearás su mujer.* — *Considera que he puesto a tu vista la vida y el bien, de una parte, y de otra, la muerte y el mal, con el fin de que ames al Señor tu Dios, y sigas sus caminos, y guardes sus mandamientos.* — Para comenzar, pidamos a Dios, etcétera.

2. Habla Moisés en el Deuteronomio de los diez mandamientos, que el eterno Dios propuso por boca de él, con

cerent ea iudaei; et ostendit, quod in observantia mandatorum est vita et bonum, et in ipsorum transgressione mors et malum. — Dicebam alias [2], quod prima distinctio mandatorum est secundum duplicem partem iustitiae, quae nos ordinat ad Deum et ad proximum, et secundum hoc duae tabulae datae sunt Moysi. In prima continentur mandata, quibus ordinamur ad Deum, et sunt tria. In secunda continentur mandata, quibus ordinamur ad proximum, et sunt septem, quorum unum est [3] affirmativum, et sex alia negativa. De affirmativo et tribus negativis dictum est.

3. Sequitur modo de aliis, quorum primum est: *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium.* Prohibetur hic mendacium, quod est nocivum proximo. Et secundum generalem intelligentiam prohibetur hic omne mendacium perniciosum; et datur intelligi, quod omne mendacium est malum. Augustinus [4] distinguit et dicit, quod est mendacium officiosum, iocosum, perniciosum. Mendacium officiosum dicitur, quod nulli obest et alicui prodest. Iocosum est, quod fit non voluntate nocendi, sed libidine mentiendi, et quandoque obest, sed non prodest. Mendacium perniciosum est, quod fit intentione mentiendi, et hoc, ut noceat; et illud nulli prodest, sed omnibus obest. Et dicit Augustinus, quod "in primo mendacio est minima culpa, in secundo mediocris, in tertio gravis".

4. Mendacium officiosum fit tripliciter: aut pro defensanda re alicuius temporali, aut pro tuenda vita, aut pro servanda castitate. Mendacium iocosum fit duobus modis: aut sola mentiendi libidine, aut placendi. Mendacium autem perniciosum tripliciter fit: aut in doctrina religionis contra sacram Scripturam, aut in impositione falsi criminis; et istis duobus modis nulli prodest, sed omnibus obest. Tertio modo fit mendacium perniciosum in causa alicuius; et sic alicui prodest et alicui obest.

5. Sic igitur patet, quod sunt octo genera mendacii. Et dicit Augustinus [5], quod Deus potest facere, quod furtum non sit peccatum; sed non potest facere, quod mentiri non sit peccatum. Et hoc est propter nobilitatem veritatis; quia

---

[2] Coll. 1, n. 21. 22, et coll. 2, n. 3. 4.—De propositione praeced. vide coll. 6, n. 1.

[3] Coll. 5, n. 3.

[4] Cf. III *Sent.*, lit. Magistri, d. 38, c. 1 s., et ibid., *Comment.*, q. 5 s., ubi loci Augustini sunt allati, in quibus etiam octo genera mendacii inferius posita recensentur.

[5] Cf. *Quaest. in Exod.*, q. 6 et 39; *Quaest. in Lev.*, q. 68 et 69; *Contra mendacium*, c. 15, n. 31, ubi adducit Ps. 118, 142: *Lex tua veritas*, et I Ioan. 2, 21: *Omne mendacium non est ex veritate.* Ibid., c. 12, n. 26: «Mendacium est quippe falsa significatio cum voluntate fallendi» (cf. III *Sent.*, lit. Magistri, d. 38, c. 3 ss., et ibid., *Comment.*, q. 2). Vide I *Sent.*, d. 47, q. 4.

el fin de que los judíos no los tuviesen en poca estima; y declara que en la guarda de los mandamientos están la vida y el bien, y en su transgresión la muerte y el mal. — He dicho ya otra vez que la primera división de los mandamientos se ajusta a los dos aspectos de la justicia, la cual nos ordena respecto a Dios y al prójimo, y que, conforme a esto, se dieron a Moisés dos tablas. Contiénense en la primera los mandamientos que nos ordenan respecto a Dios, los cuales son tres. En la segunda, los mandamientos que nos ordenan respecto al prójimo, que son siete, de los cuales uno es afirmativo y los demás seis negativos. Se ha hablado ya del afirmativo y de tres negativos.

3. Queda ahora por hablar de los demás, el primero de los cuales es: *No levantarás falso testimonio contra tu prójimo.* Prohíbese en estas palabras la mentira, la cual es perjudicial al prójimo. Y según sentir general, se prohibe aquí la mentira dañosa, y se da a entender que toda mentira es mala. San Agustín distingue y asegura que hay mentira oficiosa, jocosa y perniciosa. Llámase mentira oficiosa la que a nadie daña y al mismo tiempo aprovecha a alguno. Es jocosa la que se dice, no con ánimo de dañar, sino por el gusto de mentir, y perjudica a veces, pero no aprovecha. Es mentira perniciosa la que se dice con ánimo de mentir, y esto para dañar, y a nadie aprovecha, antes bien a todos perjudica. Y enseña San Agustín que "en la primera clase de mentira hay muy pequeña culpa; en la segunda, mediana, y en la tercera, grave".

4. Se incurre en mentira oficiosa de tres maneras: por defender una cosa temporal de uno, o por conservar la vida, o por guardar la castidad. Se incurre en la mentira jocosa en dos casos: por sólo el gusto de mentir o por el de agradar. Y se incurre en mentira perniciosa de tres modos: en la enseñanza religiosa contra la Sagrada Escritura o en la atribución de un crimen falso, en los cuales dos casos a nadie aprovecha, antes perjudica a todos. El tercer modo de mentira perniciosa tiene lugar en la causa de alguien, y en ésta hay alguien a quien aprovecha y alguien a quien perjudica.

5. Por aquí se ve claro que hay ocho géneros de mentira. Y dice San Agustín que Dios puede hacer que el hurto no sea pecado, pero no que el mentir no lo sea. Y esto es así por la excelencia de la verdad, por ser la mentira una

mendacium est falsa vocis prolatio cum intentione fallendi, et Deus non potest recedere a veritate, quia est ipsa veritas; sed cum furto bene potest dispensare, quod non sit peccatum. Unde maxime necessarium est homini, quod servet fidem et habeat veritatem in sermone, quia dicit Seneca[6]: "Qui fidem perdit non habet amplius quid perdat". — Patet modo de isto mandato: *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium.*

6. Postea subiungit duo praecepta simul[7]: *Non concupisces rem proximi tui, nec desiderabis uxorem eius;* in quibus duplicem concupiscentiam, scilicet oculorum et carnis[8], prohibet quae sunt fomenta omnium malorum et radix omnium peccatorum; quia, quando vis concupiscibilis est infecta et corrupta, corrumpit omnes alias animae vires. In praecedentibus mandatis: *Non occides, non moechaberis, non furtum facies, non loqueris falsum testimonium,* prohibetur omnis actus illicitus exterior, qui fit contra proximum. In istis duobus: *Non concupisces rem proximi tui, nec desiderabis uxorem eius,* prohibetur actus illicitus interior, et prohibetur hic concupiscentia oculorum sive cupiditas, *quae radix est omnium malorum*[9]; prohibetur etiam concupiscentia carnis, quae est fomes omnium peccatorum. Per istam duplicem concupiscentiam fit transfusio omnium malorum et peccatorum; et ideo lex divina ipsam prohibet, et in hoc omnia mala et omnia peccata prohibet. Haec est febris, qua omnes filii Adam febricitant, et quae generat omnia mala.

7. Patet modo, quod sunt decem praecepta sacri decalogi. In tribus primis praecipitur recta ordinatio ad Deum, in quarto recta ordinatio et beneficentia ad parentes, in sex aliis praecipitur recta ordinatio et innocentia ad proximum.

8. Resumamus ista praecepta, quae sunt: *Non habebis deos alienos coram me. Non assumes nomen Dei tui in vanum* etc. Intelligere debemus, quod quamquam quaedam dicantur praecepta affirmativa et quaedam negativa, omnia tamen affirmationem et negationem in se continent. Quando Deus aliquid prohibet in aliquo mandato, praecipit eius contrarium; et e converso, quando aliquid praecipit, prohibet contrarium eius. Quod patet. In primo enim mandato praecipitur humilis adoratio divinae maiestatis, et prohibetur

[6] In fine ed. operum Senecae (ed. Basil. 1529) exhibentur sententiae sive proverbia Senecae, quorum aliquot dicuntur esse collecta ex Publii Sysi Laberiique Mimis; sub littera F habetur etiam haec: «Fidem qui perdit perdere ultra nihil potest».

[7] Vulgata: *Non concupisces domum proximi tui, nec desiderabis uxorem eius, non servum, non ancillam, non bovem, non asinum nec omnia quae illius sunt.*

[8] Cf. I Ioan. 2, 16.

[9] Epist. I Tim. 6, 10.—De seq. propositione cf. II *Sent.*, d. 30, a. 2, q. 1 ad 1. 2.

falsa manifestación de palabra con ánimo de engañar, y no puede Dios apartarse de la verdad, por ser la verdad misma; bien que pueda dispensar sin inconveniente de manera que el hurto no sea pecado. Así, pues, es muy indispensable al hombre guardar fidelidad y acompañar de verdad su palabra, como dice Séneca: "Quien pierde la fidelidad, nada tiene ya que perder". — Queda *ya declarado el* mandamiento: *No levantarás falso testimonio contra tu prójimo.*

6. Añade a continuación juntos dos mandamientos: *No desearás cosa alguna de tu prójimo, ni desearás su mujer;* en los cuales prohibe las dos concupiscencias de los ojos y de la carne, que son fomento de todos los males y la raíz de todos los vicios; pues cuando la energía concupiscible está inficionada y corrompida, corrompe también todas las demás energías del alma. En los mandamientos anteriores: *No matarás, no fornicarás, no hurtarás, no levantarás falso testimonio contra tu prójimo,* se prohibe todo acto exterior que va contra el prójimo. En estos dos: *No desearás cosa alguna de tu prójimo, ni desearás su mujer,* se prohibe el acto interno, y se proscribe la concupiscencia de los ojos, *que es la raíz de todos los males;* se proscribe asimismo la concupiscencia de la carne, que es el pábulo de todos los pecados. Por estas dos concupiscencias tiene lugar la transfusión de todos los males y pecados; y por eso las prohibe la ley divina, y en ella prohibe todos los pecados y todos los males. Esta es la fiebre que devora a todos los hijos de Adán, y que ocasiona todos los males.

7. Está ya declarado que son diez los mandamientos del sagrado decálogo. En los tres primeros se prescribe la debida ordenación respecto a Dios; en el cuarto, la debida ordenación y beneficencia respecto a los padres; en los otros seis se prescribe la debida ordenación e inocencia respecto al prójimo.

8. Resumamos los dichos mandamientos, que son: *No tendrás otros dioses delante de mí, no tomarás en vano el nombre de tu Dios,* etc. Hemos de saber que si bien algunos mandamientos se llaman afirmativos y otros negativos, no obstante, todos contienen en sí algo afirmativo y negativo a la vez. Cuando Dios prohibe algo en un mandamiento, manda lo que le es contrario; y asimismo, cuando manda algo, prohibe lo que le es contrario. Lo cual está claro. Así, en el primer mandamiento se prescribe la debida adoración

idololatria. In secundo praecipitur fidelis assertio divinae veritatis, et prohibetur periurium. In tertio praecipitur devota dilectio divinae bonitatis, et prohibetur indevotio. In quarto praecipitur pietas ad parentes, et prohibetur inhonoratio. In quinto praecipitur mansuetudo, et prohibetur iracundia. In sexto praecipitur pudicitia, et prohibetur moechia. In septimo praecipitur largitas, et prohibetur furtum. In octavo praecipitur veritas, et prohibetur mendacium. In nono praecipitur liberalitas cordis, et prohibetur concupiscentia rei temporalis. In decimo praecipitur castitas mentis, et prohibetur concupiscentia carnis.

9. Videte, quod omnia praecepta continent in se affirmationem et negationem, et quod in omni praecepto est vita et bonum, mors et malum [10]. In observantia mandatorum est vita et bonum, et in transgressione est mors et malum. Et ex observantia legis sequitur benedictio, et ex transgressione maledictio. — Ex observantia enim legis fit homo reverens, fidelis, devotus, pius, mansuetus, pudicus, largus, veridicus, propriis contentus sive liberalis corde et impollutus mente. Econtra ex transgressione legis efficitur homo idololatra, blasphemus, indevotus, impius, homicida, moechus sive adulter, fur, falsidicus, cupidus et carnalis. Ergo transgressor legis et observator plus distant a se, quam infernus a paradiso, quia unus est in centro, alius est in circumferentia; nec Deus caeli aliud facere potest, quia iustus est *et se negare non potest* [11].

10. Videte modo, quod homines non addiscunt sapientiam nisi per flagella, et ideo Dominus decem flagella, id est plagas, immisit in terram Aegypti [12]. — Prima fuit sanguinis; secunda, ranarum; tertia, multitudo sciniphum; quarta, multitudo muscarum mordentium; quinta, mortis pecorum et iumentorum; sexta, ulcerum sive vesicarum turgentium; septima, destructionis bonorum temporalium per grandinem; octava, locustarum; nona, tenebrarum; decima, mortis primogenitorum. — Modo videte, quomodo Spiritus sanctus flagellavit aegyptios et manuducebat ad observantiam mandatorum et nos propriissime manuducit.

11. Decem sunt transgressiones legis, et secundum hoc decem fuerunt plagae eis correspondentes. — Prima fuit sanguinis, qua percussi sunt idololatrae, quia de ipsis dicit

[10] Vide supra, n. 1.

[11] Epist. II Tim. 2, 13: *Ille fidelis permanet, negare se ipsum non potest.*—De positione inferni et paradisi cf. IV *Sent.*, d. 44, p. a. 1, q. 2.

[12] Exod. 7-11. Cf. August., *Serm. 8,* in quo decem praecepta comparantur decem plagis. Vide etiam Isidor., *Comment. seu Quaest. in Exod.*, c. 14.

de la divina majestad y se prohibe la idolatría. En el segundo se manda la fiel confesión de la divina verdad y se prohibe el perjurio. En el tercero se manda la devota dilección de la divina bondad y se prohibe la falta de devoción. En el cuarto se manda la piedad para con los padres y se prohibe faltarles al honor debido. En el quinto se manda la mansedumbre y se prohibe la ira. En el sexto se manda la castidad y se prohibe el placer sensual. En el séptimo se manda la largueza y se prohibe el hurto. En el octavo se manda la verdad y se prohibe la mentira. En el noveno se manda la liberalidad del corazón y se prohibe la concupiscencia de las cosas temporales. En el décimo se manda la castidad del alma y se prohibe la concupiscencia de la carne.

9. Ved cómo todos los mandamientos contienen algo afirmativo y algo negativo, y cómo en cada mandamiento se cifra la vida y el bien, la muerte y el mal. Hay vida y bien en observar los mandamientos, y hay muerte y mal en quebrantarlos. Y a la observancia de la ley acompaña la bendición, y a su inobservancia la maldición. — Por la observancia de la ley, en efecto, se vuelve el hombre reverente, fiel, devoto, piadoso, manso, púdico, generoso, veraz, contento con lo que tiene o liberal de corazón y limpio de alma. Al contrario, por la transgresión de la ley, se hace el hombre idólatra, blasfemo, indevoto, inhumano, homicida, lascivo o adúltero, ladrón, falso, codicioso y carnal. Así, pues, el observante de la ley y el transgresor de ella distan entre sí más que el infierno del cielo, ya que el primero está en el centro y el segundo en la circunferencia; ni el Dios del cielo puede hacer que no sea así, porque es justo y *no puede desmentirse a sí mismo.*

10. Ved también cómo los hombres no aprenden la sabiduría sino por medio de castigos, y así envió Dios diez castigos, a saber, las diez plagas a la tierra de Egipto. — La primera fué de sangre; la segunda, de ranas; la tercera, de cínifes; la cuarta, de moscas mordaces; la quinta, de muerte de los ganados y jumentos; la sexta, de úlceras o tumores apostemados; la séptima, de destrucción de los bienes temporales por el pedrisco; la octava, de langostas; la novena, de tinieblas; la décima, de muerte de los primogénitos. — Ved ahora cómo el Espíritu Santo castigó a los egipcios y los llevaba como por la mano a la observancia, como nos lleva a nosotros de manera particularísima.

11. Hay diez maneras de transgresión de la ley, y, conforme a ellas, fueron también diez las plagas correspondientes. — La primera fué de sangre, con la cual fueron heridos

Psalmus[13]: *Effuderunt sanguinem innocentem, sanguinem filiorum suorum et filiarum suarum, quas sacrificaverunt sculptilibus Chanaan.*

Secunda plaga fuit ranarum, qua percussi sunt blasphemi et periuri, qui comparantur ranis. Rana enim animal est clamosum et se ipsam clamando consumit. Similiter facit homo, quando perdit stabilitatem veritatis.

Tertia fuit plaga sciniphum, qua percussi sunt indevoti, qui non custodierunt diem sabbati, quae est dies devotionis. Sciniphes sunt muscae parvae et inquietant et vexant multum homines. Similiter inquietantur indevoti. In hoc signo defecerunt magi Pharaonis[14], in signum, quod inquietudinem cogitationum non possumus effugere nisi per devotionem. De beato Gregorio legitur, quod vix tota die habuit unam cogitationem de terrenis.

12. Quarta plaga fuit muscarum caninarum, qua percussi sunt impii, qui habent apud se muscas caninas, id est carnales affectiones.

Quinta plaga fuit mortis iumentorum, qua percussi sunt homicidae; quia omnis, qui gladio occidit, reus est mortis[15]. Tales moriuntur sicut iumenta, quia non sunt digni divina protectione nec humana; quia qui alium occidit se ipsum interimit et brutalitatem suam non sentit.

Sexta plaga fuit vesicarum turgentium, qua percutiuntur adulteri, qui habent vesicas turgentes, id est carnem infectam. Vesicae nascuntur ex humore faciente pruritum, et cum homo se scalpit, postea dolet. Similiter, qui luxuriatur primo delectatur, postea dolet.

13. Septima plaga fuit destructionis bonorum temporalium, qua percutiuntur fures, quia dignus est perdere sua qui aufert aliena. Ista fuit plaga grandinis, quae destruxit omnia. Mirabile est, quod qui fornicatur, si poenitet, Deo reconciliari potest; sed qui aliena rapit Deo reconciliari non potest, nisi aliena restituat.

Octava plaga fuit locustarum comedentium omnem herbam virentem, qua mendaces percutiuntur, qui dentibus et labiis suis veritatem conculcant; Psalmus[16]: *Cor eorum vanum est, sepulcrum patens est guttur eorum, linguis suis dolose agebant.*

Nona plaga fuit tenebrarum, qua percutiuntur cupidi et avari, quia nihil adeo excaecat hominem sicut cupiditas.

[13] Psalm. 105, 38.
[14] Cf. *In Hexaëm.*, coll. 2, n. 30.—Unde sumta sit sequens narratio de Gregorio, non invenimus.
[15] Cf. Matth. 26, 52; supra, coll. 6, n. 5, allegatus.
[16] Psalm. 5, 10 et 11.

los idólatras, pues dice de ellos el Salmo: *Derramaron la sangre inocente, la sangre de sus hijos y de sus hijas, que sacrificaron a los ídolos de Canaán.*

La segunda plaga fué de ranas, por la cual fueron heridos los blasfemos y perjuros, que se asemejan a las ranas, pues la rana es un animal gritón, que se consume gritando. Así hace el hombre cuando pierde la firmeza de la verdad.

La tercera plaga fué de cínifes, por la cual fueron heridos los indevotos que no guardaron el día del sábado, que es día consagrado a Dios. Los cínifes son moscas pequeñas e inquietan y molestan mucho a los hombres. De igual manera son inquietados los indevotos. Los magos del Faraón fallaron en este prodigio, para demostrar que no podemos evitar la inquietud de los pensamientos sino por la devoción. Del bienaventurado Gregorio se lee que apenas tenía un pensamiento de cosas de la tierra en todo el día.

12. La cuarta plaga fué de moscas mordaces, por la cual fueron heridos los inhumanos, quienes tienen consigo moscas mordaces, es decir, afecciones carnales.

La quinta plaga fué de muerte de los animales, por la cual fueron heridos los homicidas, porque quien a espada mata, es reo de muerte. Los tales mueren como los animales, ya que son indignos de protección divina y humana, pues quien a otro mata se mata a sí mismo y no siente su brutalidad.

La sexta plaga fué de tumores apostemados, por la cual son heridos los adúlteros, quienes tienen tumores apostemados, esto es, carne infecta. Los tumores provienen del humor que origina prurito, y, al rascarse uno, luego siente dolor. De igual manera, el que comete pecado de lujuria se deleita primero, pero luego se siente atormentado.

13. La séptima plaga fué de destrucción de bienes temporales, por la cual son heridos los ladrones, ya que bien merece perder sus bienes quien arrebata los ajenos. Tal fué la plaga del pedrisco, que lo desbarató todo. Es de admirar que quien fornica puede reconciliarse con Dios si hace penitencia; pero quien arrebata lo ajeno, no puede reconciliarse con Dios sin restituir lo ajeno.

La octava plaga fué de langostas, que comieron toda la hierba verde, por la cual son heridos los mentirosos, los cuales desmenuzan la verdad con sus dientes y labios; así dice el Salmo: *Su corazón está lleno de vanidad; su garganta es un sepulcro abierto; con sus lenguas urden engaños.*

La novena plaga fué de tinieblas, por la cual son heridos los codiciosos y los avaros, pues nada ciega tanto al hombre

Unde Propheta [17]: *Xenia et dona excaecant oculos prudentum et mutant verba iustorum;* Salomon: *Avaro nihil est scelestius. Hic enim et animam suam venalem habet, quoniam in vita sua proiecit intima.*

14. Decima plaga fuit mortis primogenitorum, qua percutiuntur carnales, sicut Esau. Ait enim Apostolus [18]: *Ne quis inter vos fornicator, sicut Esau, perdat primogenita sua.* Carnalis concupiscentia abstulit nobis nobilem generationem, qua omnes nasceremur innocentes et heredes paradisi, et facit nos nasci in morte et culpa et perditione primogeniturae. Quod figuratum est in Ruben [19], qui perdidit ius primogeniturae, quia ascendit cubile patris sui et maculavit stratum eius; et Ioseph propter castitatem suam factus est princeps fratrum suorum [20]. — Patet modo, quomodo transgressores legis percutiuntur plagis istis.

15. Sed quis liberabit nos a plagis istis? Certe unus solus est, qui venit, ut nos liberaret, scilicet Christus, qui fecit decem condescensiones contra decem plagas. Quod figuratur in libro Regum [21], ubi dicitur, quod sol retrocessit decem gradibus; per quos significantur decem condescensiones, quas fecit Dominus propter hominem.

16. Prima fuit usque ad carnem nostram. — Secunda fuit usque ad mortalitatem nostram. — Tertia, ad nostram necessitatem, quia famem, sitim et frigus passus est. — Quarta fuit ad nostram pauperiem, quia *egenus factus est* [22], non habens locum, ad quem declinaret. — Quinta, ad nostram tentationem, quando permisit, se tentari; et in hoc nostram infirmitatem portavit; Apostolus [23]: *Non habemus pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum autem per omnia.* — Sexta, ad corporis lassitudinem et laborem nostrum. — Septima, ad nostram anxietatem; unde: *Coepit Iesus pavere et taedere et dixit: Tristis est anima mea usque ad mortem* [24]. — Octava fuit ad crucem, et haec fuit mirabilis. — Nona fuit ad mortem. — Decima fuit ad carcerem infernalem.

17. Istae sunt decem condescensiones, quibus Deus condescendit homini. Sed quare descendit ad carcerem inferna-

[17] Eccli. 20, 31, et Deut. 16, 19, ex quo ultima verba; cf. Exod. 23, 8.—Seq. locus est Eccli. 10, 9 et 10. Post *scelestius* Vulgata plura addit.

[18] Hebr. 12, 16: *Ne quis fornicator aut profanus, ut Esau, qui propter unam escam vendidit primitiva sua* (Gen. 25, 33).

[19] Gen. 49, 3 et 4; cf. I Paral. 5, 1.

[20] Vide Gen. 39 ss. et Eccli. 49, 17, ubi Ioseph nominatur «princeps fratrum».

[21] Lib. IV Reg. 20, 9 ss.; cf. Isai. 38, 8.

[22] Epist. II Cor. 8, 9. Matth. 8, 20: *Filius autem hominis non habet, ubi caput reclinet.*

[23] Hebr. 4, 15.

[24] Marc. 14, 33 et 34.

como la codicia. Por lo cual dice el Profeta: *Los regalos y las dádivas ciegan los ojos de los sabios y pervierten los dictámenes de los justos;* y Salomón: *No hay cosa más detestable que un avaro. Porque el tal a su alma misma pone en venta, y aun viviendo se arranca sus propias entrañas.*

14. La décima plaga fué de muerte de los primogénitos, por la cual son heridos los carnales, como Esaú. Pues dice el Apóstol: *Ninguno sea fornicario, ni profano como Esaú, que perdió su primogenitura.* La concupiscencia carnal nos arrebató el ser engendrados de manera tan excelente, que naciésemos inocentes y herederos del paraíso, y nos hace nacer en muerte y culpa y pérdida de la primogenitura. Lo cual estuvo figurado en Rubén, que perdió el derecho de primogenitura por haber subido al lecho de su padre y profanado su tálamo; José, en cambio, por su castidad fué constituído en príncipe de sus hermanos. — Queda ya declarado cómo son heridos por estas plagas los transgresores de la ley.

15. Mas ¿quién nos librará de esas plagas? En verdad no hay sino uno que vino a librarnos, es decir, Cristo, que hizo diez condescensiones contra las diez plagas. Lo que está figurado en el libro de los Reyes, donde se lee que el sol retrocedió diez grados, por los cuales se significan las diez condescensiones que hizo el Señor por el hombre.

16. La primera fué hasta nuestra carne. — La segunda fué hasta nuestra mortalidad. — La tercera, a nuestra necesidad, pues padeció hambre, sed y frío. — La cuarta, a nuestra pobreza, pues *se hizo pobre*, sin tener un lugar a donde ir a parar. — La quinta, a nuestra tentación, permitiendo ser tentado él mismo; y en esto llevó nuestra miseria; a propósito de lo cual dice el Apóstol: *No es tal nuestro Pontífice que sea incapaz de compadecerse de nuestras miserias, habiendo experimentado todas las tentaciones.* — La sexta, a la fatiga del cuerpo y desfallecimiento nuestro. — La séptima, a nuestra angustia, según está escrito: *Comenzó a atemorizarse y a angustiarse, y díjoles: Mi alma siente angustias de muerte.* — La octava fué hasta la cruz, y ésta fué maravillosa de veras. — La novena fué a la muerte. — La décima fué a la cárcel del infierno.

17. Tales son las diez condescensiones, con las cuales condesciende Dios al hombre. Mas ¿por qué bajó a la cárcel

lem? Certe, ut in sanguine Testamenti educeret vinctos de carcere, sedentes in tenebris et umbra mortis [25]. Christus per sanguinem novi Testamenti nos liberavit et eduxit de morte ad vitam, et de tenebris ad lucem.

18 Debemus igitur et nos resurgere ad novam vitam, ut, sicut *Christus resurrexit a mortuis, sic et nos in novitate vitae ambulemus* [26]. Christus liberavit nos hoc tempore de manu Pharaonis et introduxit nos in terram promissionis; et in signum huius manducatur modo pascha, quia modo liberati sumus. Debemus et nos facere transitum et inchoare novam vitam et non redire in Aegyptum. Nullus sit falsus proditor. Tria sunt necessaria cuilibet poenitenti, scilicet quod displiceat ei peccatum, et quod paratus sit sibi cavere a peccato cum adiutorio Dei et Spiritus sancti, et velit satisfacere pro modulo possibilitatis suae et proponat peccatum nunquam iterare. Et haec est consummatio verborum; semper debemus conformari Christo et cum ipso refici, ut perveniamus ad refectionem aeternam, quam nobis praestare dignetur qui cum Patre et Spiritu sancto vivit et regnat in saecula saeculorum. Amen.

[25] Cf. I Petr. 3, 19. Respiciuntur in hac propositione Hebr. 13, 20 *(in sanguine testamenti)*; Ps. 67, 7: *Qui educit vinctos in fortitudine*; Luc. 1, 79: *Qui in tenebris et in umbra mortis sedent.* Cf. III *Sent.*, d. 22, q. 4 ss.

[26] Rom. 6, 4.—Subinde respicitur Exod. 12, 3 ss., ubi de agno paschali.

EXPLICIUNT "COLLATIONES DE DECEM PRAECEPTIS"

infernal? Sin duda para sacar, por virtud del Testamento, a los detenidos en la cárcel, a los que yacían en las tinieblas y en las sombras de la muerte. Cristo, por la sangre del Nuevo Testamento, nos libró y sacó de la muerte a la vida y de las tinieblas a la luz.

18. Hemos de resucitar, pues, también nosotros a nueva vida, a fin de que, así como *Cristo resucitó de muerte a vida, así también procedamos nosotros con nuevo tenor de vida.* Cristo nos libró en este tiempo del poder de Faraón y nos introdujo en la tierra prometida; y en recuerdo de esto, se come ahora la pascua, ya que hemos sido liberados ahora. Debemos también nosotros hacer el tránsito y comenzar nueva vida y no volver a Egipto. No haya ningún falso traidor. Tres cosas son necesarias a todo penitente, a saber: que le desagrade el pecado; que esté dispuesto a evitarlo con la ayuda de Dios y del Espíritu Santo, y que quiera satisfacer en la medida de su posibilidad y proponga no volver a pecar nunca jamás. Y ésta es la suma de lo dicho: en todo tiempo hemos de conformarnos a Cristo y alimentarnos de El, a fin de llegar a la refección eterna, la cual se digne concedernos el que con el Padre y el Espíritu Santo vive y reina por los siglos de los siglos. Así sea.

FIN DE LAS "COLACIONES SOBRE LOS DIEZ MANDAMIENTOS"

LEXICON
BONAVENTURIANO

LÉXICON BONAVENTURIANO

En este LÉXICON incluímos aquellos términos o expresiones cuyo significado *peculiar* en los escritos de San Buenaventura pudiera necesitar alguna aclaración. En el texto castellano que precede van anotadas las llamadas a este LÉXICON. Como varios de estos términos son muy frecuentes, no siempre les ponemos las llamadas, ya que le será fácil al lector recurrir por sí mismo al LÉXICON en aquellos vocablos que, por su frecuente uso, quedan más grabados en la memoria.

Abrazo: *Amplexus* — Término místico empleado frecuentemente por San Buenaventura. En consonancia con las sensaciones de los sentidos, San Buenaventura distingue cinco sensaciones espirituales, que son otros tantos usos de los hábitos gratuitos o percepciones mentales de la vida de la gracia. La sensación espiritual correspondiente al tacto se llama *amplexus* (abrazo). El *abrazo* designa también un grado místico de índole afectiva, que sigue al *gustus*, procedente de la sabiduría, y que precede al *quies* (reposo), el cual señala la cima de la vida espiritual.

Alcanzar: *Attingere* — Al explicar las notas inherentes al conocimiento certitudinal, inmutabilidad de parte del objeto e infalibilidad de parte del sujeto, San Buenaventura recurre con insistencia a las razones eternas. Sin ponerse en contacto con ellas, nada puede conocerse certitudinalmente por el entendimiento creado. Todo ser racional «in hac cognitione aeternas rationes attingit»: alcanza las razones eternas en todo género de conocimiento certitudinal. Alcanzar las razones eternas tratándose de los viadores es aprehenderlas no en sí mismas, sino en su influencia y presencia, que se manifiesta en el efecto. En otras palabras: es tocarlas, no intuyéndolas directa e inmediatamente, sino contuyéndolas de manera indirecta y mediata en las semejanzas o especies innatas suyas, creadas de manera inmediata en la mente *(influentia)*, en las que acusa su presencia comunicando condición inmutable e infalible a todo conocimiento certitudinal *(praesentia)*. Cf. *Contuición*. Existen grados diversos en alcanzar, tocar o contuir las razones eternas, según son diversos los grados de deiformidad que reluce en los espíritus creados. Cf. P. OROMÍ,

Filosofía ejemplarista de San Buenaventura, en OBRAS DE SAN BUENAVENTURA, BAC, t. III, página 111 s.

Amado, co-amado: *Dilectus, condilectus* — Exigencia es de la caridad suma que uno ame a otro tanto como a sí mismo, ligándose ambos en amor mutuo de amistad. Donde hay, por consiguiente, caridad suma, hay un amante y un amado. Además, la caridad suma exige que un tercero quede asociado al amor mutuo entre el amante y el amado: es el coamado. El Padre, el amante, en fuerza de la caridad infinita, comunica el ser divino a otro, a quien ama como a sí mismo: el Hijo, que es el amado. El Padre y el Hijo comunican la divinidad a otro tercero, a quien asocian al mutuo amor que se tienen: es el Espíritu Santo, es decir, el coamado. ¡El Amante, el Amado, el Co-amado!... He aquí tres términos que aplicados al misterio trinitario lo ilustran *per viam caritatis.*

Arte: *Ars* — Es el conocimiento de Dios en el Verbo en orden a la producción de las cosas, o sea la razón perfecta representativa en el Hijo de todo lo que el Padre puede producir y, de una manera especial, de todo lo que se ha propuesto hacer en su acción *ad extra.* El santo Doctor emplea también algunas veces este término en la significación de simple acto del conocimiento sin orden a la producción de las cosas.

Aspecto: *Aspectus* — Usase la expresión «aspectus mentis» (aspectos del alma) para designar no facultades diversas, sino una misma facultad espiritual, que, informada de las disposiciones de la porción superior, va recorriendo los objetos más diferentes en su significación más profunda: las cosas creadas, en cuanto son signos y representaciones de Dios; y las divinas, en su trascendente puridad. El orden subjetivo de los *aspectus* corresponde al orden objetivo de los seres que se ponen a la consideración: la animalidad o sensualidad, a los seres corporales; el espíritu, a los seres espirituales; la mente, al ser divino. O también, si se doblan ambos órdenes: el sentido (sensus) se refiere a los objetos sensibles de los sentidos particulares y a los del sentido común; la imaginación (imaginatio), a los fantasmas o representaciones de lo sensible; la razón (ratio), a las razones universales abstractas de la potencia intelectiva; el entendimiento (intellectus), al alma misma o a las substancias espirituales separadas, o sea los ángeles; la inteligencia (intelligentia), a la contuición de Dios, y el ápice de la mente o la centellita de la sindéresis, a la fuerza amativa en orden a Dios. San Buenaventura llama también a estos *aspectus* del alma «gradus potentiarum animae» (grados de las potencias del alma).

Bienaventuranzas: *Beatitudines* — Al igual que las virtudes y los dones, las bienaventuranzas son también hábitos gratuitos, ramificaciones de la gracia santificante. Las bienaventuranzas nos habilitan para los actos perfectísimos de la vida sobrenatural y divina.

Cabeza: *Caput* — Cristo se dice Cabeza porque de El se derivan a sus miembros, que somos nosotros, todos los carismas de la gracia junto con lo que el santo Doctor llama «sensus et motus», sensaciones y mociones. Propiamente hablando, el sentir y el moverse viene al organismo humano de la cabeza que lo corona. Recurriendo al sentido figurado, Cristo, Cabeza de la Iglesia, comunica a los miembros que la componen «sensus et motus», conocimiento y amor, la fe y la dilección, o sea la fe que obra por la dilección. Por aquí se ve fácilmente qué cosa sea la gracia de Cabeza o capital de que está adornada el alma de Cristo. Es la misma gracia de su humanidad, depositada en el Verbo, en cuanto tiene virtud y eficacia influyente respecto a los que son miembros suyos.

Certitudinal: *Certitudinalis* — Adjetivo que aplicado al conocimiento lo fija y lo determina con las notas de la inmutabilidad de parte del objeto conocible y de la infalibilidad de parte del sujeto conocente, propiedades que no se explican sin recurrir a las razones eternas, las cuales, cuando uno conoce con conocimiento de certeza, se alcanzan en cuanto reguladoras y motivas. Cf. *Regulante, Motriz.*

Contuición: *Contuitio* — Conocimiento indirecto que el alma obtiene de Dios en los seres, en cuanto son signos de Dios, en los efectos de la gracia o en las especies innatas del Ser divino.

Contuir: *Contueri* — Cf. *Contuición.*

Conductivo: *Ductivus* — Tal es el adjetivo que San Buenaventura aplica con frecuencia a la acción de las razones eternas en la inteligencia creada que labora un conocimiento cierto. Cf. *Cierto.* Tiene relación con el término *Motriz,* que el santo Doctor asocia a las razones eternas.

Conocimiento: *Cognitio* — San Buenaventura, en pos de San Agustín, emplea los términos «matutino» y «vespertino» aplicándolos al conocimiento. Y aun nos habla de un conocimiento llamado «diurno». El conocimiento matutino compete a los ángeles y a los hombres en cuanto conocen las cosas creadas en el arte eterno, es decir, en el Verbo; el conocimiento vespertino, en cuanto las conocen en su propio género o naturaleza, y el conocimiento diurno, en cuanto conocen no las cosas creadas, sino a Dios en sí mismo. Recurre también a la misma metáfora de la triple claridad del día—tarde, mañana, mediodía—para significar las tres maneras que tiene el alma de conocer las cosas creadas, en conformidad con su triple existencia: en sí mismas, en la inteligencia y en el arte eterna. Habla también con frecuencia el santo Doctor del conocimiento o noticia «excessiva», refiriéndose al que tiene la potencia intelectiva cuando, sobrepasándose a sí misma, tiende a Dios, objeto infinito que infinitamente la excede. Cf. *Exceso.*

Contemplación: *Contemplatio* — Término que aplicado a la espiritualidad bonaventuriana tiene dos sentidos bien diversos. El primero se refiere a la contemplación imperfecta o intelectual, y el segundo, a la contemplación perfecta o afectiva. La contemplación imperfecta resulta del don del entendimiento y de la bienaventuranza de los limpios de corazón, y se caracteriza por la admiración. Gradúase por la intensidad de la luz iluminadora o por la jerarquía de los objetos contemplados: contemplación de Dios por los vestigios y en los vestigios, por la imagen y en la imagen, por la luz y en la luz. Viene a coincidir con la especulación y la consideración, tomadas estas palabras según la terminología del santo Doctor. La contemplación imperfecta es la

suspensión del discurso, no de la actividad intelectual. La contemplación perfecta o afectiva infusa es la meta de todo conocimiento y de toda actividad por iniciativa propia: es la verdadera sabiduría, que nos hace conocer a Dios experimentalmente. Es fruto directo del don de sabiduría y de la bienaventuranza de los pacíficos. Puede determinarse su concepto diciendo que es un conocimiento experimental de la suavidad divina que adquiere pasivamente, en el silencio de las facultades cognoscitivas en cuanto a todas sus operaciones naturales, por la unión inmediata y amorosa del alma con Dios. San Buenaventura llama a esta contemplación perfecta «reposo de la contemplación», «ocio de la contemplación», «exceso de la contemplación». Todo esto debe completarse con las nuevas aportaciones que nos ofrece el P. Omaechevarría (*Teología mística de San Buenaventura)* en la *Introducción general* al cuarto tomo de OBRAS DE SAN BUENAVENTURA, BAC, p. 65 ss.

Continuación: *Continuatio* — Tratándose de la explicación de los conocimientos ciertos existentes en la inteligencia creada, San Buenaventura usa de la palabra *continuatio, continuari.* El santo Doctor los explica por el concurso de dos factores: uno creado—influencia, hábito, forma, especie—, y otro increado —razones eternas, arte eterno, luz eterna, verdad eterna—. La acción conjunta de ambos factores, desde la elaboración de los conocimientos ciertos hasta la plena reducción de la inteligencia creada a las ideas ejemplares divinas, se llama *continuación.* Cf. *Conductivo, Reductivo, Reducción.*

Dilección, amor: *Dilectio, amor* — San Buenaventura usa muchas veces de la expresión amor o también *dilección gratuita, debida* y *mixta.* Amor o dilección gratuita es la que uno complaciente profesa a aquel de quien no ha recibido dádiva alguna; amor o dilección debida, la que, en recambio y sin aditamentos de dones, profesa uno a aquel de quien los recibió *gratis* liberalmente; y amor o dilección mixta, la que se profesan mutuamente, recibiendo gratis y donando el amor gratis también. Y este concepto de amor o dilección extiende el santo Doctor a la Beatísima Trinidad.

Deiforme: *Deiformis* — Este término indica el resultado de una acción divina por la cual el espíritu se acerca a Dios. Tiene varios grados o informaciones sucesivas: la de la naturaleza por la imagen divina impresa en nuestras facultades; la de la gracia, que nos da un parecido sobrenatural con Dios (cf. *Semejanza);* la de la gloria por la deiformidad en el sentido estricto de la palabra, que consiste precisamente en el *lumen gloriae.* Este término debe recibir un sentido más o menos pleno, según el contexto. Esta información se hace por el don de influencia. Cf. *Influencia.*

Dones: *Dona* — Tomados los dones en su sentido estricto, designan hábitos gratuitos que facilitan las potencias del alma, haciéndolas aptas y expeditas para los actos supererogatorios y de excedencia en la vida sobrenatural. Cf. *Facilitar.*

Ejemplar: *Exemplar* — Con este término se expresa la idea existente en Dios, no en cuanto es principio de conocimiento, sino en cuanto es el prototipo de todas las cosas, o sea en cuanto Dios las conoce, las expresa por sus semejanzas, las prevé y las

dispone según estas semejanzas. A este *ejemplar* se refieren los vocablos de idea, verbo, arte y razón. Este *ejemplar* se llama *idea* en cuanto prevé, se llama *verbo* en cuanto propone, se llama *arte* en cuanto realiza su designio, es *razón* en cuanto lo termina. Como todos estos términos designan una sola y misma cosa en Dios, el santo Doctor emplea con frecuencia unos por otros.

Encorvado: *Recurvus* — Con este vocablo se expresa un estado defectuoso del alma por el cual, perdida la derechura hacia lo alto en que Dios la creó, inclina su capacidad de conocer y amar hacia las cosas inferiores.

Entendimiento: *Intellectus* — Tratándose del entendimiento, San Buenaventura se refiere a veces «al entendimiento aprehensivo» (intellectus aprehendens), llamado así en cuanto conoce la realidad aprehendida; «al entendimiento que resuelve» (intellectus resolvens), que, de análisis en análisis, va reduciendo una verdad a otra que va implicada en aquélla. El entendimiento que la resuelve o reduce plena y explícitamente se llama *intellectus plene resolvens;* y el que sólo la reduce implícita e imperfectamente, *intellectus semi-plene resolvens.* Cf. *Reducción o resolución.* También usa el Santo de la expresión «intellectus adeptus», entendimiento adquirido y perfecto, que es el que llega al conocimiento sapiencial. Cf. *Sapiencial.*

Especie: *Species* — Esta palabra encierra tres significados: el de semejanza en el orden de las cosas; el ser principio de conocimiento en las operaciones intelectuales; el equivalente a la belleza (pulcritud) en el orden estético. El más usual en San Buenaventura es este último.

Especies innatas: *Species innatae* — Son las impresiones de las razones eternas en el alma, por las cuales ésta posee ciertos conocimientos, a cuya formación no contribuyen en nada las cosas exteriores venidas por los sentidos, o también los primeros principios para cuya manifestación se necesita la ayuda de las especies venidas de fuera. Tales son, por ejemplo, lo que es amar o temer a Dios. Se llaman también *hábitos innatos.*

Espectáculo: *Spectaculum* — Llámanse así el conjunto de verdades sobre las cuales el alma especula para llegar a la verdadera sabiduría.

Especulación: *Speculatio* — Acción de especular. Es operación del entendimiento. Operación puramente intelectual si no afecta a la potencia afectiva; arte, si se conecta con el afecto; sabiduría, si pasa al afecto. Esta especulación sapiencial que, inspirada por el amor, lleva a la unión del alma con Dios por amor, es la que interesa a San Buenaventura. Se gradúa según los aspectos del alma—sentido, imaginación, razón, entendimiento, inteligencia y el ápice de la mente o la centellita de la sindéresis—y según la progresión objetiva de la consideración—*per vestigium, in vestigio, per imaginem, in imagine, per lumen, in lumine*—. Empieza por el *aspecto* del alma, llamado sentido, y pasando necesariamente por los demás aspectos llega a la sabiduría o noticia excesiva. Cf. *Aspecto, Sabiduría, Excesivo.* En los escritos del santo Doctor, la especulación aparece también con los nombres de contemplación o consideración.

Especular: *Speculare* — Contemplar o considerar a Dios o

en las cosas creadas o en sí mismo.

Espejo: *Speculum* — Este término tiene varias acepciones: se dice espejo exterior cuando nos referimos al mundo de las criaturas donde reverberan las divinas perfecciones. Espejo interior es nuestra propia alma, el cual es terso y pulido cuando está en posesión de todo género de virtudes (inferiores, medias y supremas). Se dice también espejo el arte eterno que representa todas las cosas.

Estar sellado: *Signari* — San Buenaventura habla de la luz de la Verdad eterna que está sellada en nuestra mente. Esta luz proviene de la Verdad eterna, pero no es la misma Verdad. Es una especie innata o noticia de Dios, impresa en nuestra mente de manera inmediata por el mismo Dios. En ella y por ella el alma lo contempla, aunque no le ve directamente en sí mismo.

Evo: *Aevum* — Es el estado de un ser sujeto a un modo de sucesión distinta de la que se realiza en el proceso temporal, por cuanto que en él no hay innovación ni ancianidad. Esta sucesión consiste en el ser recibido de Dios en su creación y continuado por la influencia permanente del Criador. En este sentido, este ser está en potencia respecto de Dios, lo cual es una verdadera sucesión, aunque sin innovación alguna. Tal es el ángel. Esta sucesión metafísica en la inmutabilidad del ser angélico admite otra sucesión en el cambio de sus afecciones, la cual tiene carácter temporal.

Excesivo: *Excessivus* — Adjetivo que modificando al sustantivo «amor», «noticia», «unción», etc., se refiere al acto místico: amor excesivo, noticia excesiva, unción excesiva... Cf. *Exceso.*

Exceso: *Excessus* — Término muy corriente en la mística de San Buenaventura. Designa el acto místico, refiriéndose tanto a la potencia intelectiva como a la afectiva. En cuanto dice relación al entendimiento indica el estado de tiniebla luminosa que le sobreviene de la clarísima excedencia del objeto infinito, que es Dios, al cual es llevado sobrepasándose a sí mismo. Y en cuanto se relaciona con la voluntad viene a significar el amor extático que, por la conmoción fortísima del Espíritu Santo, traslada totalmente el amante al Amado, y es el punto culminante de la subida del alma a Dios. Generalmente, la palabra «exceso» viene modificada y determinada por otra palabra, y así tenemos expresiones como éstas: exceso mental (mentalis excessus), exceso sobremental (supermentalis excessus), exceso de la contemplación (excessus contemplationis), excesos extáticos (extatici excessus), etc. También viene la palabra «excessivus» adjetivada, uniéndose con el substantivo correspondiente: amor excesivo (amor excessivus), noticia o conocimiento excesivo (notitia excessiva). Coinciden con estas expresiones las que siguen: excesos anagógicos (anagogici excessus), amor extático (amor extaticus), el sopor con exceso (sopor cum excessu), unión anagógica (anagogica unio).

Existir: *Esse* — Con frecuencia hallamos en San Buenaventura estas dos expresiones juntas: «esse» y «bene esse». «Esse», que se ha traducido por mero existir, indica la existencia de un ser en sus elementos suficientes y necesarios solamente. «Bene esse», en cambio, equivalente a perfecto existir, viene a significar la existencia de los seres en su colmada plenitud.

Expresión: *Expressio* — Con este término se indica la semejanza de una cosa engendrada en el entendimiento por un acto del conocimiento. La expresión, que es una semejanza engendrada y poseída, equivale al acto generador del conocimiento, que nosotros designamos con el nombre de *concepción, concepto.* En el orden divino podemos decir que Dios, concibiendo y engendrando de toda eternidad, en el acto por el cual El se piensa, lo que El puede y quiere manifestar de su propio pensamiento fuera de sí, *expresa* en su Hijo todas las cosas.

Extasis: *Extasis* — Es un conocimiento experimental—*cognitio experientiae*—de Dios que trae consigo la suspensión de todo acto natural humano. En esta suspensión, el conocimiento experimental de la suavidad divina supera en mucho al conocimiento especulativo de la verdad divina, III *Sent.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 2 ad 2. Recogida y concentrada el alma en lo más íntimo de sí misma, se encuentra transfigurada en Dios, después de reducidas al silencio todas las facultades del conocer natural. Es una unión puramente afectiva regulada por la luz divina.

Facilitar: *Expedire* — Con este término indica el santo Doctor la actuación de ciertos hábitos que Dios concede al alma, además de las virtudes teologales y cardinales, los cuales facilitan el ejercicio de nuestras facultades, haciendo desaparecer hasta los últimos vestigios de la impotencia producida por el pecado original. Con estos hábitos puede el alma realizar actos de supererogación y más perfectos. San Buenaventura los llama *dones* (dona) por su carácter de gratuitos.

Fruto: *Fructus* — Aplicado a la vida espiritual, este vocablo equivale a fruición, o sea expresa el gozo espiritual que acompaña al acto realizado por la virtud. Por eso el santo Doctor llama a los frutos del Espíritu Santo *spiritualis refectio* o también *delectationes consequentes opera perfecta.* De aquí que para él estos frutos no son otra cosa que *fruiciones divinas.*

Gracia: *Gratia* — San Buenaventura, refiriéndose a la plenitud de carismas inherentes a la potencia afectiva del alma de Cristo, emplea la expresión «gratia singularis personae». Esta gracia es la gracia santificante, de que fué revestida sin medida el alma de Cristo. Esta gracia no es sino un don creado que, haciendo deiforme el alma de Jesucristo, la habilitaba para las obras buenas y meritorias. Llámase gracia de la persona singular no porque exista en la persona en cuanto persona, sino porque informa y perfecciona una parte o elemento de la naturaleza individual subsistente en la persona. La gracia santificante en Cristo estaba, como en propio sujeto, en el alma de Cristo hipostáticamente unida al Verbo. Por eso se llama gracia de la persona singular, pues se endereza a elevar, y perfeccionar, y embellecer el alma de Cristo-Hombre, en contraposición de la gracia capital, cuyo oficio es difundirse por todos los miembros, cuya cabeza es Cristo. Refiriéndose a la gracia santificante, realidad sobrenatural con la que se nos da el Espíritu Santo, San Buenaventura la llama a veces preveniente u operante, cooperante o subsi-

guiente: preveniente u operante, en cuanto informa el alma; y cooperante o subsiguiente, en cuanto los mueve para las obras meritorias de *condigno* para la vida eterna.

Grados jerárquicos: *Gradus hierarchici*.—Llámase así la serie de actos o virtudes de que, en correspondencia con los nueve órdenes de ángeles, se reviste el alma en la subida de las criaturas a Dios o en la bajada de Dios a las criaturas. Cf. *Jerarquía*.

Idea: *Idea* — En su acepción general, significa la semejanza intelectual del objeto conocible. Aplicándola a Dios, significa la divina esencia en cuanto se compara o se refiere a las criaturas. En Dios la idea dice semejanza expresiva, razón del conocimiento que tiene de las cosas creadas o creables, y se identifica en su realidad objetiva con la divina verdad. Cf. *Verdad*. Y porque la idea en Dios connota los seres *ad extra*, y éstos son sin número, de ahí que, considerada en su referencia terminativa, vengan a resultar múltiples y aun numéricamente infinitas. San Buenaventura, en efecto, admite un número infinito de ideas divinas, conforme a la imitabilidad infinita de la divina esencia. A estas ideas hay que referir, sin duda, otras expresiones similares del santo Doctor.

Ideas ejemplares: *Ideae exemplares* — Son las representaciones ideales de las cosas *ad extra*, existentes en el divino entendimiento, en orden a la producción. Cf. *Idea*.

Iluminación: *Illuminatio* — Irradiación que proviene de la luz. Según son diversas las luces, diversas son también las iluminaciones: de la luz corporal nace la iluminación corporal; de la luz espiritual, la iluminación espiritual; de la luz divina, la iluminación divina. Todo objeto de conocimiento es llamado luz: las criaturas que nos llevan a Dios, las ciencias ordenadas intrínsecamente a la teología, las cosas reveladas sobre que versa la teología; todos estos objetos iluminadores de la inteligencia son otras tantas luces para el entendimiento que los contempla. Y luces son también la substancia espiritual del alma, sus facultades cognoscitivas, los hábitos naturales o sobrenaturales que la adornan: la gracia, la fe, el carácter sacramental, los dones del Espíritu Santo, el «lumen gloriae». En la iluminación del conocimiento concurren el objeto que se manifiesta y la facultad que lo aprehende. Y como tanto el objeto como la facultad se diversifican, se diversifica también la iluminación cognoscitiva, producto del objeto y de la facultad aprehensiva.

Imagen: *Imago* — Consiste en la representación de Dios como objeto por la criatura de una manera *próxima y distinta*. Considera las propiedades que tienen a Dios como objeto. Nos conduce al conocimiento de los atributos propios en la Santísima Trinidad. Esta representación radica sólo en los seres espirituales. Por la imagen puede la criatura asemejarse a Dios por conocimiento y amor.

Imitar: *Imitari* — Encierra primeramente la idea de expresión inherente a la criatura respecto del Creador. Y en este sentido se dice que las criaturas son semejanzas imitativas de Dios. En segundo lugar, contiene la idea de conformidad moral. Y así se dice que el hombre imita la divina virtud o la perfección divina, la vida de Cristo o de los santos, etcétera. Cf. *Expresión*.

Influencia: *Influentia* — Significa, en general, la presencia de un ser sobre otro según su operación. San Buenaventura la emplea, ya sea para indicar la acción de un cuerpo sobre otro —especialmente de los cuerpos celestes superiores sobre los cuerpos inferiores—, ya sea para significar la acción de Dios sobre el alma. De un modo especial usa de este vocablo cuando habla de la gracia y de la iluminación en el conocimiento. Referente a este último, el santo Doctor entiende por influencia no solamente una acción, sino, sobre todo, el efecto producido por esta acción, o sea el *habitus* del conocimiento.

Jerarquía: *Hierarchia* — En general, significa pluralidad, unidad, orden y semejanza expresiva. Aplícase, en primer lugar, a Dios, uno en la esencia y trino en las personas, en las cuales se da orden sin dependencia, siendo las tres divinas personas el ejemplo supremo de todo lo creado. Esta jerarquía *in divinis* se llama por el santo Doctor *increada, supra-celeste, divina*. En segundo lugar, se aplica al orden creado, tanto a los ángeles como a los hombres. Respecto a los ángeles existe la jerarquía angélica, subdividida en suprema, media e inferior, jerarquía que también se llama celeste, por más que bajo este nombre se designan a veces la de los santos en el cielo y aun la que reluce en la Beatísima Trinidad. Respecto a los hombres se da la jerarquía humana, que se llama también *jerarquía eclesiástica*, que se concreta en la Iglesia militante, o *jerarquía* sub-celeste. Respecto al alma humana, en sí misma considerada, no se le aplica la palabra jerarquía, pero sí conceptos incluídos en ella, tales como el de la jerarquización, el de grados o actos jerárquicos, el de jerarquizarse, etc. Y esta jerarquización se explica no sólo por las iluminaciones graduales que los seres espirituales reciben, sino también por la expresión progresiva con que se asemejan a Dios en sus hábitos y en sus actos.

Jerárquico: *Hierarchicus* — Adjetivo que, en la mística bonaventuriana, se une con el substantivo *acto;* por donde resulta la expresión *actus hierarchicus*. El que desea llegar a la plenitud de la vida espiritual ha de someterse a la ascesis, que purifica, ilumina y perfecciona. Ha de desplegar tres maneras de esfuerzo personal, que son: purificación, iluminación y perfección, las cuales, por conformar el alma con las jerarquías angélicas o con el ejemplar divino, son llamadas *actos jerárquicos*. Cf. *Jerarquía, Jerarquizarse, Grados jerárquicos*.

Jerarquizarse: *Hierarchizari* — Palabra que, aplicada a los ángeles y a los hombres, designa tanto los hábitos como los actos por los cuales se conforman con el divino ejemplar.

Libre albedrío: *Liberum arbitrium* — Es una facultad propia de los seres espirituales; y, por lo mismo, no se extiende a los privados de la inteligencia y voluntad. Abarca tanto la facultad intelectiva como la volitiva. Dícese *libre* respecto a la voluntad, que tiene dominio de sus actos; y *albedrío*, respecto del entendimiento, que juzga y discierne lo justo y lo injusto.

Juzgar: *Iudicare, diiudicare* — Este término, aplicado a las operaciones del conocimiento, equivale a *abstrahere*, abstraer. *Iudicare* es el término agustiniano

equivalente a la abstracción aristotélica. Como dice el santo Doctor, II *Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 4 ad 4: «Ad nostrum intelligere concurrit recipere et iudicare, sive abstrahere et suscipere».

Libro: *Liber* — El libro se escribe para que sea leído. Contiene la ciencia simultánea y uniformemente. Evoca recuerdos de las cosas pasadas. Todo esto es aplicable al libro, tomado en sentido propio. Y por metáfora lo extiende San Buenaventura a diferentes realidades, hablando del «libro interior y del libro exterior», del «libro de la vida y del libro de la conciencia», del «libro escrito por dentro y por fuera», del «libro sellado». El libro escrito por dentro, o sea el libro interior, es el arte y sabiduría eterna de Dios, el divino ejemplar representativo y causativo de las cosas que se han de crear en cuanto a sus razones e ideas; el libro escrito por fuera, o sea el exterior, es la creación, obra divina representativa y declarativa de las divinas perfecciones; el libro escrito por dentro y por fuera es Jesucristo, en quien la eterna sabiduría y su obra se hallan unidas en unidad de persona; el libro de la vida es el divino ejemplar donde está manifiesta la predestinación de los que se han de salvar en cuanto a las gracias y a la gloria, y, por último, el libro de la conciencia es la misma conciencia, donde van escritos los méritos y deméritos del hombre viador.

Luz: *Lux* — San Buenaventura hace mención de la luz corporal y de la luz espiritual, de la luz creada y de la luz increada. La luz corporal es la forma más noble de los cuerpos de la creación visible. La luz espiritual creada se extiende a diversas realidades del orden espiritual. La luz increada se aplica solamente a Dios, tanto en el orden esencial (esencia divina, entendimiento divino, semejanza expresiva de las cosas creadas existente en Él) como en el orden nocional (el Verbo).

Llevar: *Ducere* — Ya en la forma activa—llevarnos a Dios (ducere nos in Deum)—, ya en la forma pasiva y en composición con otra palabra—ser llevados por la mano a la especulación de Dios o a las divinas perfecciones (manuduci ad speculandum Deum, manuduci in divina)—, indica la acción que ejercen en nosotros las criaturas, tanto las materiales como las espirituales, para hacernos conocer a Dios.

Medida: *Mensura* — Expresa límite, término, clausura. Y es condición inherente a toda criatura, moldeada esencialmente en un determinado grado de ser, de operación y duración; y, por lo mismo, modificada, limitada, terminada y proporcionada respecto a los seres con los que se compara. Cf. *Modo*.

Medio: *Medium* — Palabra que en el pensamiento bonaventuriano se extiende a gran número de realidades. El Verbo ocupa el medio en la Trinidad, es medio en la creación, y, en cuanto encarnado, es medio en la creación. Por cuanto hace entender a la inteligencia creada cuanto entiende con certeza, es medio de todas las ciencias. Los ángeles se llaman también medios por conducir y atemperar nuestra inteligencia al conocimiento divino.

Mente: *Mens* — Entre las diversas acepciones en que los escolásticos emplean este término, San Buenaventura lo define como la facultad o potestad del alma de mover al entendimiento y voluntad en sus actos. Esta facultad o *mens*, juntamente con las dos potencias del alma, tienen cierta razón de imagen trinitaria. La *mens* es reformada por la gracia, y en el cielo por las dotes de la gloria. Esta *mens* equivale al libre albedrío, el cual se distingue del entendimiento y voluntad solamente con distinción de razón.

Mérito: *Meritum* — San Buenaventura distingue tres clases de mérito sobrenatural: *mérito de congruo*, inherente a las obras preparatorias para la justificación; *mérito de digno*, propio de las obras meritorias del justo en orden a la justificación ajena o en orden al aumento de la gracia propia, que lleva en su misma persona, y *mérito de condigno*, que es el que tienen las obras del justo en orden al premio de la vida eterna.

Modestia: *Modestia* — Palabra que contiene un concepto relativo a la moral. Expresa moderación, justo medio, tratándose de las virtudes que rigen la vida propia (virtutes consuetudinales). En acepción más especial, significa también moderación en las cosas que atañen a la virtud de la templanza.

Modo: *Modus* — Palabra tomada de la filosofía de San Agustín. Con ella San Buenaventura designa, no sólo el constitutivo (quo est) de un ser creado y su unidad, sino la razón de vestigio que toda cosa creada tiene respecto del Creador. El modo, inherente a toda criatura, nos lleva a Dios en cuanto es causa eficiente de todas las cosas. Tiene estrecho parentesco con la medida. Cf. *Medida*. Además, por modo se entiende el justo medio entre los extremos, concepto que naturalmente se extiende por San Buenaventura a las virtudes, cuya esencia consiste en el medio, cuando los extremos son viciosos.

Motriz (razón): *Motiva (ratio)* — Este término, aplicado a las funciones del conocimiento humano, indica una acción especial de las razones eternas en el entendimiento, a modo de una participación determinada de parte de ellas en la adquisición de la certeza por la inteligencia humana, haciéndole ver una verdad más alta que entraña infaliblemente su asentimiento.

Natural facultad de conocer: *Naturae iudicatorium* — Con estos términos expresa el santo Doctor la facultad natural que posee el alma de conocer, la cual está ordenada a conducirnos o guiarnos, tanto en las operaciones del conocimiento especulativo como en las del conocimiento práctico. Viene a ser como un complemento necesario de su ser, en cuanto que es una substancia espiritual e imagen de Dios.

Objeto fontal: *Obiectum fontanum* — Esta expresión la emplea San Buenaventura para indicar la luz divina, en lo que se refiere al conocimiento, como un medio de conocer, sin ser por ello objeto conocido. Es fuente del conocimiento en el pensamiento que ella fecunda, quedando, sin embargo, oculta al entendimiento humano.

Paz: *Pax* — Como término relativo a la mística significa dos cosas: la bienaventuranza de los pacíficos, hábito supremo entre todos los que integran el organismo espiritual, descrito por San Buenaventura, y la meta de la subida del alma a Dios, en quien ve colmadas todas sus aspiraciones al pasar perfectamente a Él por extático amor. Como

término relativo a la espiritualidad bonaventuriana significa unas veces el fruto de la purificación, que es el pleno dominio de sí mismo; el aquietamiento interior; otras, la meta de la subida del alma a Dios, en quien ve colmadas todas sus aspiraciones al pasar perfectamente a El por extático amor; y otras, por último, la bienaventuranza de los pacíficos, hábito gratuito supremo entre todos los que integran el organismo espiritual descrito por San Buenaventura.

Perfeccionar: *Perficere* — Palabra que asociada a los hábitos gratuitos expresa la actividad exclusiva de las bienaventuranzas. En relación a las facultades indica la suprema vigorización posible en la tierra, y en relación a los actos, obras perfectísimas que son como primicias de la gracia consumada, que es la gloria del cielo. Cf. *Bienaventuranzas.*

Potencias del alma: *Potentiae animae* — El alma racional es vegetativa, sensitiva e intelectiva. Ciñéndonos al alma en cuanto es intelectiva, se resumen en ella todas las potencias superiores: memoria, entendimiento y voluntad, por cuya virtud se dice imagen de la Trinidad. Cf. *Imagen.* Según San Buenaventura, la potencia central de donde se derivan las demás superiores es la potencia intelectiva, pues por ella el alma discierne lo verdadero, rehusa el mal y apetece el bien. De aquí se originan las varias divisiones y subdivisiones de potencias que adopta el santo Doctor. En primer lugar, las divisiones. La potencia intelectiva, en cuanto discierne lo verdadero, es potencia racional; en cuanto rehusa el mal, potencia irascible; en cuanto apetece el bien, potencia concupiscible. Más todavía: puesto que tanto la fuga del mal como el apetito del bien vienen a ser afecciones del alma, toda el alma—la potencia intelectiva—se divide en cognoscitiva y afectiva. Y después vienen las subdivisiones. La potencia cognoscitiva, en cuanto conoce lo verdadero como verdadero, es entendimiento especulativo; en cuanto conoce lo verdadero como bueno, entendimiento práctico; en cuanto conoce lo verdadero como bueno, pero eterno, es razón según la porción superior, y, por fin, en cuanto lo conoce como bien temporal, razón según la porción inferior. La potencia afectiva es voluntad natural cuando sigue su natural instinto, y voluntad electiva cuando obra según la deliberación y libertad. El haberse la voluntad indiferentemente a un extremo o al otro proviene del libre albedrío, facultad de la razón y de la voluntad juntamente, donde van incluídas todas las potencias racionales del alma.

Quietante: *Quietans* — Término que caracteriza el conocimiento sapiencial, cuya propiedad es poner la inteligencia creada en contacto con las razones eternas, las cuales, en cuanto son objeto de la contuitio, vienen a ser el fin que aquieta plenariamente la facultad intelectiva. Cf. *Sapiencial, Reductivo, Reducción.*

Rapto: *Raptus* — Término místico que expresa el más alto grado de la vida espiritual. Los que llegan a él, viven en los últimos límites del estado de viadores, disfrutando, a modo de acto y de privilegio, de la visión beatífica. Se distingue del éxtasis. Cf. *Extasis.*

Rayo: *Radius* — En el pensamiento bonaventuriano es toda suerte de ilustraciones provenientes del objeto de la contemplación. Cf. *Espectáculo.* De ahí las expresiones «rayo sobre-substancial», que es Dios; «rayo de la sabiduría», «rayos de la luz» y otras similares.

Razones causales: *Rationes causales* — Se identifican con las que San Buenaventura llama razones ejemplares. Cf. *Razones ejemplares.*

Razones eternas: *Rationes aeternae.* — Son las ideas ejemplares en cuanto son principio de conocimiento. Cf. *Idea.*

Razones ideales: *Rationes ideales* — Expresan las representaciones de las cosas en el divino entendimiento. Cf. *Idea.*

Recepción: *Susceptio* — Término místico que dice pasividad, por cuanto el alma recibe de Dios comunicaciones de luz y amor.

Rectificar: *Rectificare* — Término técnico usado por el santo Doctor para designar la actividad propia de las virtudes. Además de significar el enderezamiento de las facultades desviadas y torcidas por el pecado, nos da a entender una comunicación positiva de fuerzas para los actos indispensables de la vida de la gracia.

Reducción o resolución: *Reductio vel resolutio* — Reducir o resolver la verdad contenida en un juicio cualquiera significa volver a traer esta verdad de escalón en escalón hasta las razones eternas que la fundan, y cada vez que esto se realiza es constreñido el entendimiento a verificar que la necesidad de la verdad requiere la colaboración inmediata de Dios para la enunciación de los primeros principios de donde depende su necesidad.

Reductivo: *Reductivus* — Adjetivo que indica una de las notas características del conocimiento sapiencial, en el que las razones eternas se tocan en su fuente, es decir, en cuanto son término quietante de la inteligencia creada. Cf. *Objeto fontal, Quietante, Reducción.*

Reglas eternas: *Regulae aeternae* — Estas «reglas», consideradas en el espíritu que recibe su impresión, son las disposiciones según las cuales éste juzga que tal o cual cosa no puede ser de otra manera que como es. En virtud de esto dan a la verdad percibida por la inteligencia su carácter de certeza. Por su esencia son un principio de fijeza en el conocimiento. Estas reglas se encuentran en el *arte eterno*, y en ellas se encuentran la infalibilidad e inmutabilidad del conocimiento. Cf. *Arte.*

Revelación: *Revelatio* — En la mística bonaventuriana, se identifica con la forma más alta de lo que el santo Doctor llama especulación. Cf. *Especulación.*

Regulante: *Regulans* — Palabra que con frecuencia se asocia a las razones eternas, en cuanto son éstas principio de estabilidad y fijeza en nuestros conocimientos ciertos. Cf. *Certitudinal.*

Sabiduría: *Sapientia* — Este término tiene dos significados: primero, se refiere sólo al conocimiento, y en este caso se dice del conocimiento de las cosas divinas y humanas; segundo, significa el gusto, sabor y orden del afecto, y en este caso la sabiduría se deriva de *saborear.* En el primer modo, la sabiduría puede estar en buenos y malos por razón del entendimiento, iluminado para ver muchas cosas verdaderas de Dios y de las criaturas. En el segundo, la sabiduría está solamente en los buenos, que son los únicos capaces de

gustar las cosas divinas en la parte afectiva.

Sabor perfecto: *Sapor perfectus* — La teología, la única ciencia perfecta, no es meramente especulativa. Está ordenada, sobre todo, a encender en nosotros la llama del divino amor. El hábito teológico, perfectivo del alma, abarca a un tiempo el conocimiento y el afecto, y es la sabiduría. Por su finalidad, la teología viene a ser especulativa y práctica a la vez, pero más práctica que especulativa. Su fin principal es hacernos buenos: *ut boni fiamus*. Nos lleva a la sabiduría perfecta, que se traduce en sabor perfecto, reduciéndonos al primer Principio en cuanto es premio de los méritos y término de los deseos. Cf. *Sabiduría*.

Sapiencial: *Sapientialis cognitio* — Frecuentemente usa San Buenaventura de la expresión *conocimiento sapiencial;* y con ella expresa el conocimiento propio de las almas elevadas al pleno uso de los hábitos deiformes. El entendimiento habilitado en sí mismo y levantado sobre sí mismo conoce por la luz y en la luz, es decir, reduciéndose al principio fontal de los conocimientos, que son las razones eternas. Cf. *Deiforme, Objeto fontal*.

Semejanza: *Similitudo* — Se usa en sentido ontológico (univocidad, analogía), gnoseológico (especie impresa, especie expresa) y caritológico (seres espirituales deiformes por los hábitos gratuitos). Tratándose de Dios designa en primer lugar las representaciones ideales de las cosas en el divino entendimiento. Y en segundo lugar, el término de la dicción paterna: el Verbo.

Sentido espiritual: *Sensus spiritualis* — Esta expresión la emplea San Buenaventura en diversas acepciones: unas veces significa una operación, **no facultad**, y, como tal, es la sensación o percepción espiritual, que es como el uso perfecto de los dones gratuitos del orden cognoscitivo que actúan sobre los actos del gozo sobrenatural que emanan de los dones del o r d e n afectivo. Otras veces le da la significación de «sentido» como facultad. No faltan pasajes que con el nombre de «sentidos espirituales» indican implícitamente las facultades naturales.

Ser sobre-llevado: *Sursum agi* — Término místico que implica el concepto sursumactivo. Cf. *Sobre-elevación*.

Ser informado: *Informari* — Enseña el santo Doctor, siguiendo a San Agustín, que nuestra mente es inmediatamente informada de la misma Verdad. Nada de uniones substanciales del alma con Dios. Semejante información viene a resultar de la especie o semejanza divina impresa en el alma por Dios. Esta semejanza no es sino una cualidad espiritual y creada, un verdadero hábito que dispone la potencia cognoscitiva para conducirla directamente a Dios. Cf. *Semejanza*.

Sindéresis: *Synderesis* — San Buenaventura la define como un don natural que guía la voluntad dirigiéndola e inclinándola al bien, a modo de cierto peso espiritual que la lleva a desear con rectitud.

Síntoma: *Symptoma* — Son las secuelas que la enfermedad de los vicios ha dejado en el alma.

Sobre-elevación: *Sursum-actio* — Palabra propia de la mística de San Buenaventura, de significación compleja. Está compuesta del adverbio *sursum* = *hacia arriba, a lo alto,* y del substantivo postverbal *agi* (voz pasiva de *agere) = ser movido, ser llevado*. Significa la elevación pasiva del alma, sobrepuesta ya a las cosas visibles y a sí misma, a la recepción de las iluminaciones divinas de los limpios de corazón y, sobre todo, al extático amor. Decimos *sobre todo,* porque en el proceso sursumactivo San Buenaventura se refiere principalmente a la elevación del alma, a su unión suprema con Dios mediante extático amor. La palabra *sursum-actio* la hemos traducido por *sobre-elevación*. Al decir *sobre* se quiere expresar, por una parte, que el alma está sobre las cosas visibles y sobre sí misma, y por otra, que se traslada a cosas que se hallan sobre sí misma, es decir, a Dios. Y cuando decimos *elevación* expresamos que el alma es llevada o elevada a Dios no por su actividad ascética, sino por la acción divina, significando así el carácter pasivo y místico del hecho sursumactivo.

Sombra: *Umbra* — Es la representación de Dios por las criaturas de una manera *lejana y confusa*. Expresa las propiedades que tienen a Dios como causa y nos conducen al conocimiento de los atributos comunes en Dios, pero no al conocimiento de la Santísima Trinidad. Esta representación radica en los seres materiales y espirituales.

Sujeto de la teología: *Subiectum theologiae* — La teología, como toda ciencia, tiene un objeto central, del cual se predican todas las conclusiones de la ciencia sagrada. Ese objeto, al que se reducen todas las cosas relativas a esa disciplina, se llama sujeto de la teología. San Buenaventura lo considera desde diversos puntos de vista, sin detrimento de la unidad de la ciencia teológica. Sujeto teológico fontal — *subiectum a quo*—es Dios. Sujeto teológico, en cuanto expresa el medio reductivo de todas las cosas a Dios, es Cristo. En cuanto expresa la finalidad de las obras, es la reparación del humano linaje. En cuanto expresa el punto de enlace de los del cielo y los de la tierra, es el vínculo de la caridad. *Subiectum circa quod:* en cuanto expresa la razón formal de considerar el objeto de la fe, es decir, lo revelado—*subiectum de quo omnia*—, es la Sagrada Escritura, que nos ofrece «lo creíble» como creíble, y propiamente la teología, que nos presenta el objeto creíble como inteligible.

Suspensión: *Suspensio* — Palabra que designa el estado del entendimiento del contemplativo que, sobrecogido de admiración a la vista de los espectáculos de la verdad, queda fijo en el objeto de su consideración. El santo Doctor propone al alma contemplativa seis grados de iluminación, que causan en ella otras tantas suspensiones que la disponen para la paz extática.

Teología: *Theologia* — En conformidad con los grandes escolásticos medievales, San Buenaventura identifica la teología con la Sagrada Escritura. Pero esta identificación no es total, sino parcial. Y en verdad ambas disciplinas sagradas, la teología y la Sagrada Escritura, las distingue por su objeto formal. Tanto la una como la otra tienen el mismo objeto: lo creíble; es decir, lo que está revelado. Pero al paso que la Sagrada Escritura considera lo creíble en cuanto creíble, la teología lo estudia en cuanto, por el ejercicio de las facultades sobrenaturalizadas por los dones gratuitos, pasa a los dominios de la ciencia. Así y todo, el santo Doctor, al igual que los

demás maestros de la escolástica, usa como palabras sinónimas la Sagrada Escritura y la teología. Y es que la teología se reduce por subalternación a la Sagrada Escritura, donde halla su autoridad y fundamento. Además, a los ojos de San Buenaventura, aunque la Sagrada Escritura no agota todo lo contenido en la revelación, con todo encierra en sus páginas explícita o implícitamente todas las verdades necesarias para la consecución de la bienaventuranza eterna. Ahí, en la Sagrada Escritura, es donde se hallan en substancia todas las cuestiones propuestas por la teología. Conocer ese «substracto» de la divina revelación, y conocerlo plenamente, transfundiéndolo a la esfera de la ciencia, es lo mismo que reducir la teología a la Sagrada Escritura. En este sentido, pues, la ciencia de la Escritura se identifica con la ciencia de la teología.

Tiniebla: *Tenebra* — Palabra que se refiere al conocimiento excesivo, caliginoso y luminoso a un tiempo: caliginoso, de parte del entendimiento, que carece de toda forma para aprehender a Dios, objeto que infinitamente lo excede, y luminoso, de parte de la divina luz en sí misma, que se manifiesta deslumbradora. A este conocimiento obscuro y claro a la vez, San Buenaventura llama también «iluminación nocturna y deliciosa». Cf. *Conocimiento*.

Unción: *Unctio* — Ofrece varias acepciones. Unas veces se identifica con la unión, entendida en toda su plenitud. Cf. *Unión*. Otras veces designa un grado especial de la contemplación: «ignis, unctio, extasis»... Y otras, por último, se usa en múltiples acepciones espirituales, en correspondencia con las manifestaciones del divino amor.

Unión: *Unio* — Tomándola en toda su plenitud, designa el grado más elevado de la vida espiritual. Señala el límite de la subida del alma a Dios. Está de más decir que esta palabra se usa por el santo Doctor en otras múltiples acepciones.

Verbo: *Verbum* — Este vocablo significa dicción, o sea proferir una palabra, hablar. Esta palabra, en las operaciones del conocimiento, puede uno decírsela a sí mismo en la semejanza de la idea concebida con el objeto inteligible, y entonces se tiene el verbo concebido, *verbum conceptum*. O bien puede proferirla a otro, expresando exteriormente la idea concebida, y entonces se tiene el verbo proferido, *verbum prolatum*. Transportados estos conceptos a Dios, tenemos que la idea que Dios tiene de sí, de toda eternidad, en todo semejante a El, es el Verbo eterno, concebido y engendrado de toda eternidad. Además de esto, Dios posee la representación de las criaturas. Dar el ser a las mismas es lo mismo que decir o hablar exteriormente, o sea proferir el verbo creado y temporal. El primer Verbo es el Hijo de Dios, Dios mismo. El segundo no es Dios, sino la criatura en su relación a Dios. Habla también el Santo del Verbo inspirado, expresión que designa al Verbo, en cuanto se intima en el alma mediante la gracia.

Verdad: *Veritas* — San Buenaventura distingue tres géneros de verdad: la ontológica (veritas rerum), la lógica o formal (adecuada expresión que la inteligencia forma del objeto conocible) y la de signo (perfecta correspondencia de la palabra con los pensamientos o de las realidades que se expresan). Por vía

analógica se extiende a Dios y a las criaturas.

Vestigio: *Vestigium* — Término que se aplica a las criaturas, tanto corporales como espirituales, en cuanto lejana y distintamente representan a Dios como a causa determinada e inconfusa —eficiente, formal y final—. Nos lleva al conocimiento de los atributos apropiados, vislumbrándose, por consiguiente, por medio del vestigio, el misterio de la Santísima Trinidad. Habla San Buenaventura de la contemplación o especulación de Dios fuera de nosotros por los vestigios y en los vestigios, y entonces se refiere a la subida progresiva del alma a Dios por medio de las criaturas materiales. Especular a Dios por sus vestigios es lo mismo que contemplarlo por medio de las criaturas sensibles, donde relucen las divinas perfecciones. Especular a Dios en sus vestigios equivale a contemplarlo no ya en el mundo exterior a nosotros, donde está latente Dios, sino en el mundo que, en su semejanza intencional, ha entrado dentro de nosotros por las puertas de los cinco sentidos.

Vías: *Viae* — Tratándose de la teología espiritual, por vías se entienden caminos, métodos o procedimientos para llegar a la perfección. Y estas vías son tres, a saber: la purgativa, iluminativa y unitiva. San Buenaventura no las confunde con las tres etapas de un mismo camino, sino que las considera como tres caminos, cada uno de los cuales conduce a su término respectivo. La purificación, en efecto, nos conduce a la paz; la iluminación, a la verdad; la perfección, a la caridad. No son, por tanto, caminos sucesivos correspondientes a las tres edades o grados de la vida espiritual, sino paralelos, aunque no absolutamente, pues cada uno de los actos jerárquicos puede estar más o menos condicionado por los otros. Cf. *Jerárquico*.

Vida: *Vita* — Palabra que se presta a un sinnúmero de acepciones, tanto en el orden natural como en el sobrenatural, así en el creado como en el increado. Limitada a la espiritualidad, designa la vida divina manifestada por la gracia, desde su manifestación más humilde hasta su expansión definitiva en la cumbre de la gloria. Es de notar el concepto que se nos da de la vida activa o actuosa, contemplativa u ociosa y mixta. El santo Doctor las describe como actos, hábitos y formas u organizaciones exteriores.

Virtud: *Virtus* — Significa, en primer lugar, potencia revestida de eficacia o la misma eficacia; en segundo lugar, las facultades del alma o los aspectos de la misma. Cf. *Aspecto*. En sentido moral, se aplica a los hábitos o actos virtuosos, sean naturales o sean sobrenaturales. Las virtudes, en cuanto hábitos gratuitos, rectifican y vigorizan el alma para los actos esenciales de la vida sobrenatural. La virtud, ya en su realidad física, ya en su realidad moral, se aplica a Dios, removida, empero, toda imperfección.

INDICE DE NOMBRES

INDICE DE MATERIAS

ACABOSE DE IMPRIMIR ESTE QUINTO TOMO DE LA EDICION BILINGÜE DE LAS OBRAS DE SAN BUENAVENTURA EL 14 DE AGOSTO DE 1948, VISPERA DE LA FESTIVIDAD DE LA ASUNCION DE NUESTRA SEÑORA, EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. ALFONSO, XI, 4. MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS

VOLUMENES PUBLICADOS

1. **SAGRADA BIBLIA,** de Nácar-Colunga, 2.ª ed.—70 pesetas tela, 100 piel.- (Agotada.)
2. **SUMA POETICA,** por José María Pemán y M. Herrero García.—20 pesetas tela, 50 piel. (Agotada.)
3. **OBRAS COMPLETAS CASTELLANAS DE FRAY LUIS DE LEON.**—40 pesetas tela, 75 piel.
4. **SAN FRANCISCO DE ASIS: Escritos Completos,** las **Biografías** de sus contemporáneos y las **Florecillas.**—30 pesetas tela, 60 piel. (Agotada.)
5. **HISTORIAS DE LA CONTRARREFORMA,** por el Padre Ribadeneyra, S. I.—40 pesetas tela, 75 piel.
6. **OBRAS DE SAN BUENAVENTURA.** Tomo I: **Introducción. Breviloquio. Itinerario de la mente a Dios. Reducción de las Ciencias a la Teología. Cristo, maestro único de todos. Excelencia del magisterio de Cristo.**—30 pesetas tela, 60 piel. (Publicados los tomos II, III, IV y V.)
7. **CODIGO DE DERECHO CANONICO Y LEGISLACION COMPLEMENTARIA,** por los doctores D. Lorenzo Miguélez, Fr. Sabino Alonso Morán, O. P., y P. Marcelino Cabreros de Anta, C. M. F., profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca; 2.ª ed.—65 pesetas tela, 100 piel.
8. **TRATADO DE LA VIRGEN SANTISIMA,** de Alastruey, 2.ª ed.—40 pesetas tela, 75 piel.
9. **OBRAS DE SAN BUENAVENTURA.** Tomo II: **Jesucristo en su ciencia divina y humana. Jesucristo, árbol de la vida. Jesucristo en sus misterios: 1) En su infancia. 2) En la Eucaristía. 3) En su Pasión.**—30 pesetas tela, 65 piel. (Publicados los tomos III, IV y V.)

10. **OBRAS DE SAN AGUSTIN.** Tomo I: **Introducción general y bibliografía. Vida de San Agustín,** por Posidio. **Soliloquios. Sobre el orden. Sobre la vida feliz.**—30 pesetas tela, 65 piel. (Publicados los tomos II, III y IV.)

11. **OBRAS DE SAN AGUSTIN.** Tomo II: **Introducción a la Filosofía de San Agustín. Confesiones** (en latín y castellano). 40 pesetas tela, 75 piel. (Publicados los tomos III y IV.)

12-13. **OBRAS COMPLETAS DE DONOSO CORTES** (dos volúmenes).—En tela, cada tomo, 35 pesetas; en piel, 70.

14. **BIBLIA VULGATA LATINA.**—60 pesetas en tela, ed. a una tinta; 80 pesetas en tela, a dos tintas. En piel, 100.

15. **VIDA Y OBRAS DE SAN JUAN DE LA CRUZ. Biografía,** por el P. Crisógono de Jesús, O. C. D. **Subida del Monte Carmelo. Noche oscura. Cántico espiritual. Llama de amor viva. Escritos breves y poesías.**—45 pesetas tela, 80 piel. (Agotada en tela.)

16. **TEOLOGIA DE SAN PABLO,** del P. José María Bover, S. I.—40 pesetas tela, 75 piel.

17-18. **TEATRO TEOLOGICO ESPAÑOL.** Selección, introducciones y notas de Nicolás González Ruiz. Tomo I: **Autos sacramentales.** Tomo II: **Comedias teológicas, bíblicas y de vidas de santos.**—Cada tomo, 35 pesetas tela y 70 piel.

19. **OBRAS DE SAN BUENAVENTURA.** Tomo III: **Colaciones sobre el Hexaémeron. Del reino de Dios descrito en las parábolas del Evangelio. Tratado de la plantación del paraíso.**—35 pesetas tela, 70 piel. (Publicados los tomos IV y V.)

20. **OBRA SELECTA DE FRAY LUIS DE GRANADA: Una suma de la vida cristiana.**—45 pesetas tela, 80 piel.

21. **OBRAS DE SAN AGUSTIN.** Tomo III: **Contra los académicos. Del libre albedrío. De la cuantidad del alma. Del maestro. Del alma y su origen. De la naturaleza del bien: contra los maniqueos.**—45 pesetas tela, 80 piel. (Publicado el tomo IV.)

22. **SANTO DOMINGO DE GUZMAN: Orígenes de la Orden de Predicadores. Proceso de canonización. Biografías del Santo. Relación de la Beata Cecilia. Vidas de los Frailes Predicadores. Obra literaria de Santo Domingo.**—40 pesetas tela, 75 piel.

23. **OBRAS DE SAN BERNARDO.** Selección, versión, introducciones y notas del P. Germán Prado, O. S. B. Más de 1.500 páginas.—50 pesetas tela, 85 piel.

24. **OBRAS DE SAN IGNACIO DE LOYOLA.** Tomo I: **Autobiografía y Diario espiritual.** Introducciones y notas del padre Victoriano Larrañaga, S. I.—35 pesetas tela, 70 piel.

25-26. **SAGRADA BIBLIA,** de Bover-Cantera. Versión crítica sobre los textos hebreo y griego. Dos volúmenes de unas 1.250 páginas cada uno.—En tela, los dos tomos, 80 pesetas; en piel, 125.

27. **LA ASUNCION DE MARIA.** Tratado teológico y antología de textos, por el P. José María Bover, S. I.—30 pesetas tela, 65 piel.

28. **OBRAS DE SAN BUENAVENTURA.** Tomo IV: **Las tres vías o incendio de amor. Soliloquio. Gobierno del alma. Discursos ascético-místicos. Vida perfecta para religiosas. Las seis alas del serafín. Veinticinco memoriales de perfección. Discursos mariológicos.**—45 pesetas tela, 80 piel. (Publicado el tomo V.)

29. **SUMA TEOLOGICA,** de Santo Tomás de Aquino. Tomo I: **Introducción general,** por el P. Santiago Ramírez, O. P., y **Tratado de Dios Uno.**—50 pesetas tela, 85 piel.

30. **OBRAS DE SAN AGUSTIN.** Tomo IV: **De la verdadera religión. De las costumbres de la Iglesia católica. Enquiridión. De la unidad de la Iglesia. De la fe en lo que no se ve. De la utilidad de creer.**—45 pesetas tela, 80 piel.

31. **OBRAS LITERARIAS DE RAMON LLULL.** Contiene las siguientes obras del Doctor Iluminado: **Libro de Caballería, Libro de Evast y Blanquerna, Félix de las Maravillas y Poesías.**—55 pesetas tela, 90 piel.

32. **VIDA DE NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO,** por el P. Andrés Fernández, S. I.—40 pesetas tela, 75 piel.

33. **OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES.** Tomo I: **Biografía y Epistolario.**—50 pesetas tela, 85 piel.

34. **LOS GRANDES TEMAS DEL ARTE CRISTIANO EN ESPAÑA.** Tomo I: **Nacimiento e infancia de Cristo,** por el Prof. Francisco Javier Sánchez Cantón.—60 pesetas tela, 95 piel.

35. **MISTERIOS DE LA VIDA DE CRISTO,** del P. Francisco Suárez, S. I. Versión castellana por el P. Galdos, S. I. Volumen 1.º: **Misterios de la Virgen Santísima. Misterios de la infancia y vida pública de Jesucristo.**—45 pesetas tela, 80 piel.

36. **OBRAS DE SAN BUENAVENTURA.** Tomo V: **Cuestiones disputadas sobre el misterio de la Santísima Trinidad. Colaciones sobre los siete dones del Espíritu Santo. Colaciones sobre los diez mandamientos.**—40 pesetas tela, 75 piel.

EN PRENSA

OBRAS DE SAN AGUSTIN. Tomo V: **Tratado sobre la Santísima Trinidad.**

MISTICOS FRANCISCANOS ESPAÑOLES. Tomo I: **Fray Alonso de Madrid:** "Arte para servir a Dios" y "Espejo de ilustres personas". **Fray Francisco de Osuna:** "Ley de amor santo". Tomo II: **Fray Bernardino de Laredo:** "Subida del Monte Sión". **Fray Antonio de Guevara:** "Oratorio de religiosos".

MISTERIOS DE LA VIDA DE CRISTO, del P. Francisco Suárez, S. I. Vol. 2.º: **Misterios de su Pasión, resurrección y segunda venida al mundo.**

SUMA TEOLOGICA de Santo Tomás. Tomo II: **Tratado de Dios trino en personas. Tratado de la creación en general. Tratado de los ángeles.**

OTRAS OBRAS

En nuestra colección—orgánica, varia, selectísima—va a disponer el católico culto español, mediante ediciones serias, de la flor de los grandes autores clásicos y de la flor de las ciencias sagradas modernas. Un tesoro incomparable.

Tras las obras de **San Agustín, Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura** y **Suárez,** ya en marcha segura y rápida, y tras las versiones de la **Biblia,** vendrán las mejores obras de los **Santos Padres** (comenzando por una edición científica de los **Padres apostólicos** y de las **Actas de los mártires);** las **"Etimologías" de San Isidoro,** las **Obras del Dante;** una serie copiosa de los **Místicos españoles** agrupados por Ordenes religiosas; las obras completas de **Santa Teresa de Jesús,** del **Beato Juan de Avila,** de **San Alfonso de Ligorio,** de **Bossuet,** de **San Francisco de Sales;** las obras completas de **Balmes;** modernos **Tratados de Teología** que, ahondando en las cuestiones capitales, expuestas en forma sugestiva, sacien el hambre teológica de los seglares cultos y modernos; las obras completas de **San Ignacio de Loyola,** incluídas las **Constituciones,** y varias docenas más de monumentos del río fluyente, caudaloso y vivificante de la sabiduría cristiana, siempre la misma, pero siempre joven y cada vez más rica.